Der Indiculus superstitionum et paganiarum und verwandte Denkmäler

Holger Homann

1965

DER INDICULUS SUPERSTITIONUM ET PAGANIARUM

UND VERWANDTE DENKMÄLER

Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades

der Philosophischen Fakultät

der Georg-August-Universität zu Göttingen

vorgelegt von

Holger Homann

aus Haltern/Westf.

Göttingen 1965

Berichterstatter : Prof. Dr. W. Lange

Mitberichterstatter : Prof. Dr. H. Wesche

Tage der mündlichen Prüfung : 6., 11. und 12. Mai 1965

D 7

Inhalt

		Seite
Vorbemerkungen		1
I	Der Indiculus superstitionum et paganiarum	4
a)	Der Codex Pal. Vat. lat. 577	4
b)	Der Indiculus superstitionum et paganiarum	12
c)	Die verwandten Denkmäler - Ein Überblick	16
II	Interpretation des Indiculus superstitionum et paganiarum	21
1.	De sacrilegio ad sepulchra mortuorum	21
2.	De sacrilegio super defunctos, i.e. dadsisas	30
3.	De spurcalibus in Februario	34
4.	De casulis, i.e. fanis	39
5.	De sacrilegiis per ecclesias	44
6.	De sacris silvarum, quae nimidas vocant	51
7.	De his, quae faciunt super petras	56
8.	De sacris Mercurii vel Jovis	58
9.	De scrificio, quod (fit) alicui sanctorum	67
10.	De Phylacteriis et ligaturis	70
11.	De fontibus sacrificiorum	75
12.	De incantationibus	78
13.	De auguriis vel avium vel equorum vel bovum stercora vel sternutationes	84
14.	De divinis vel sortilegis	89
15.	De igne fricato de ligno, i.e. nodfyr	96
16.	De cerebro animalium	98
17.	De observatione paganorum in foco vel in inchoatione rei alicuius	100 100
18.	De incertis locis, quae colunt pro sanctis	106
19.	De petendo quod boni vocant sanctae Mariae	108
20.	De feriis quae faciunt Jovi vel Mercurio	111
21.	De lunae defectione quod dicunt vinceluna	113
22.	De tempestatibus et cornibus et cocleis	117
23.	De sulcis circa villas	122
24.	De pagano cursu quem yrias nominant scissis pannis vel calciamentis	123
25.	De eo, quod sibi sanctos fingunt quoslibet mortuos	126
26.	De simulacro de consparsa farina	127

Seite

27. De simulacris de pannis factis 131
28. De simulacro quod per campos portant 132
29. De ligneis pedibus vel manibus pagano ritu 136
30. De eo, quod credunt, quia femine lunam comendet, quod possint corda hominum tollere juxta paganos 137

Zusammenfassung 141

III Der Indiculus superstitionum et paganiarum und verwandte Denkmäler, eine Gegenüberstellung 145
a) Die Beichtformeln 145
b) Viten einzelner Bekehrer 146
c) Die Briefe des Bonifatius 147
d) Die weltliche Gesetzgebung : die Stammesrechte und die Kapitularien 150
e) Die kirchliche Gesetzgebung : Konzilsbeschlüsse, Dekretalien und Bußbücher 166
f) Die Predigten 192
g) Das sogenannte altsächsische Taufgelöbnis 202

Zusammenfassung 209

Bibliographie und Abkürzungen 211

De lunae defectione quod dicunt, ut neq; luna.
De tempestatib; & coruscis & cocleis
De sepulcris circa uillas
De puteo cuiusdam quem quidam nominis eius puteum dicunt
De eo quod ibi greges pecorum quos libet mergunt
De simulacro de consputo puluere
De simulacris quae depinguntur pictis
De simulacro quod per somnum portant
De lignatoribus uel mutatis; puteo puteo
De eo quod credunt quia femine lunam comedendo pariant corda
hominum tollere iuxta puteum

Fili hominis speculatorem posui te in populo meo
audies de ore meo sermonem & annunciabis eis ex me
nunciatione. Si me dicente ad impium impie morte morieris. non
predicas loquitur ut se custodiat impius a via sua ipse impius in
iniquitate sua morietur. Sanguinem autem eius de manu tua
requiram. Si autem annunciaueris impio & ille non egerit
a uia sua conuertatur ab impietate sua & uia sua impia ipse uidelicet
quidem in iniquitate sua morietur. Tu autem animam tuam
liberasti sed & si conuertatur iustus a iustitia sua fecerit iniquita-
tem ponam offendiculum coram eo ipse morietur quia non admo-
nuisti eum in peccato suo morietur & non erunt iustitie eius memorie sue
que fecit sanguinem eius de manu tua requiram

zelobiꝑ tu In ꝯt alm̃entiꝛum ꝓdugꝝ· ecꝛelobo inꝯt alm̃entiꝛum ꝓ-
dugꝝ· zelobiꝑtu incꝓuꝑt ꝯdogꝝruno ecꝛelobo incꝓuꝑt ꝯtoꝑꝓuno· zelobiꝑ
tu inhaloꝛum ꝛuꝑt ecꝛelobo Inhaloꝛum ꝛuꝑt·

De ꝓcipulegio adꝓepulchꝛa moꝛtuoꝝ ꝓum·
De ꝓcipulegio ꝓupeꝛ defunctoꝝ·i·d adꝓiꝛaꝝ·
De ꝓꝓuꝑacliburꝝ inꝓobꝫ
De cꝛapuliꝝ id eꝑt ꝓcuꝛꝛiꝝ·
De ꝓcipulegiꝝ peꝛ uec cleꝛicaꝝ
De ꝓcipiꝝ ꝓiuatoꝝum quae nimiduꝝ uo cauꝛt
De ehiꝝ quae ꝓciunt ꝓupeꝛ poꝓꝝ
De ꝓcipꝝ· meꝛcuꝛii· uebiouiꝝ
De ꝓcipiacio quod alicui ꝛõ ꝓum
De ꝓilac teꝓuꝝ &eliꝛuꝛaꝝ
De ꝓontib· ꝓcipiciꝯum
De incantatoꝛib·
De ꝛuꝛuꝛiꝝ t uanũ tequoꝝũ tbouũ ꝓeꝛco t tꝛaꝛmutatiõneꝝ
De ꝛaliuiꝝ uel ꝓꝓtilogiꝝ
De igne ꝓcipitato deligno id· nod ꝓꝓ·
De tꝛbꝛo ꝛanimaliuꝝ
De ob ꝛbꝛuatione puꝛgãinꝓoco t inincoatione ꝓh alicuiuꝝ
De lꝛachꝛtlociꝝ q· coluꝛt ꝓꝓo ꝛ·ciꝝ
De ꝓpeꝛtendo quod boniuo cauꝛt ꝓcãõ mãꝝ
De ꝓꝓuꝝ quae ꝓãc ioui t mꝛcuꝝꝯ

Eine erneute Beschäftigung mit dem Indiculus superstitionum et paganiarum (1) mag angesichts der verschiedenen bereits vorliegenden Arbeiten als ein überflüssiges Unternehmen erscheinen und bedarf deshalb der Begründung. Wie noch zu zeigen sein wird, bietet dieses Zeugnis hinsichtlich seiner Entstehungszeit und seiner Bestimmung unlösbar erscheinende Probleme. Diesen hat sich die Forschung bislang - vom Indiculus her gesehen - von außen genähert, d.h. sie hat versucht, durch Aufhellung der Text- und Kodexgeschichte, durch sprachliche Untersuchung der vier altdeutschen Wörter und durch palaeographische Analysen dem Text einen bestimmten Platz in der Auseinandersetzung der missionierenden Kirche mit dem Heidentum zuzuweisen. Heute sind diese Ansatzpunkte und Möglichkeiten m.E. voll ausgenutzt, ohne daß Einigung in den wichtigsten Fragen erreicht ist. Von einer endgültigen und überzeugenden Einordnung des Indiculus kann noch keine Rede sein. Deshalb ist es sicher nicht unnötig, die bisherigen Ansichten zusammenzustellen und die Argumente und Gegenargumente nochmals abzuwägen. Darüber hinaus erscheint der Versuch lohnend, durch eine inhaltliche Interpretation Auskunft über die strittigen Fragen zu erhalten; dies um so mehr, da die wenigen einschlägigen Arbeiten einmal an recht verborgener Stelle veröffentlicht sind und nicht selten übersehen wurden und zum anderen auf Grund ihres Alters in manchen Punkten der Korrektur durch jüngere Erkenntnisse der Religions- und

---

(1) Die vorliegende Arbeit ist eine weitere Ausgestaltung meiner Staatsexamensarbeit mit dem Titel "Interpretation des Indiculus superstitionum et paganiarum". Die Anregung, dieses Thema ausführlicher darzustellen, geht jedoch auf ein Oberseminar zurück, das unter Leitung von Herrn Professor Dr. W. Lange Probleme aus der germanischen und deutschen Bekehrungsgeschichte behandelte. Außer Herrn Professor Dr. Lange, der den Fortgang dieser Arbeit mit Rat und Tat förderte, weiß ich mich auch den Mitgliedern des Seminars für zahlreiche Anregungen verbunden, insonderheit Fräulein Ellen Gunzer, die mir ihre damalige Bearbeitung der Indiculus-Paragraphen 16-30 zur Benutzung überließ.

Kirchengeschichte bedürfen (1).

Eine solche inhaltliche Erläuterung des Indiculus ist allein schon deshalb wünschenswert, da Gesamtdarstellungen sowohl der vorchristlichen Mythologie und Religion als auch der Missionsgeschichte den Indiculus zwar kennen und auch einzelne Nummern hin und wieder als Beleg heranziehen, aber doch eine Untersuchung seines Stellen- und Quellenwertes vermissen lassen. Das ist umso erstaunlicher, als uns im Indiculus das vielleicht vollständigste Zeugnis aus karolingischer Zeit für die Vorstellungen und Gebräuche vorliegt, die die missionierende Kirche als heidnische und abergläubische Relikte bei bereits Getauften bekämpfte (2).
Ferner, da Handlungen eines Kultes auch dann weiterzuleben pflegen, wenn ihre ursprüngliche Bedeutung dem Bewußtsein des Volkes bereits entfallen ist, d.h. aus dem Bereich des Kultes in den der Sitte und des Brauchtums übergegangen sind (3), können einzelne Paragraphen des Indiculus auch rückwirkend für unsere Kenntnis der germanischen Religion Bedeutung gewinnen.

Damit sind die Gesichtspunkte genannt, unter denen diese Arbeit steht. Es geht einmal darum, die den einzelnen Paragraphen des Indiculus zugrunde liegenden religiösen Vorstellungen und kultischen Bräuche herauszuarbeiten und so ein Bild von den Gegebenheiten zu zeichnen, mit denen die Bekehrer sich auseinanderzusetzen hatten. Zu diesem Zweck sind alle Quellen hinzuzuziehen, die glaubwürdig Auskunft über heidnisches Brauchtum geben.

---

(1) Die wichtigsten Arbeiten dieser Art sind : A. J. Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der orient-katholischen Kirche aus den ersten, mittleren und letzten Zeiten, Bd. II,2, Mainz 1826; C. J. v. Hefele, Conciliengeschichte, Bd. III, Freiburg ^{2}1877; A. Saupe, Der Indiculus superstitionum et paganiarum, ein Verzeichnis heidnischer und abergläubischer Gebräuche und Meinungen aus der Zeit Karls des Großen, aus zumeist gleichzeitigen Schriften erläutert. Programm des städtischen Realgymnasiums zu Leipzig, Leipzig 1891; F. Widlak, Die abergläubischen und heidnischen Gebräuche der alten Deutschen nach dem Zeugnis der Synode von Liftinae im Jahre 743, Schulprogramm Znaim/Österreich, 1903/04

(2) Daß der Indiculus als ein Hilfsmittel für die harte Arbeit, die nach der Taufe noch zu tun bleibt und erst die echte Annahme des Christentums bewirken kann, zu denken ist, wird im folgenden noch deutlich werden; vgl. bes. die Ausführungen zu den §§ 5, 9, 18, 19 und 25.

(3) vgl. Eugen Mogk, Die Menschenopfer bei den Germanen, Abhandlung der phil. -hist. Klasse der Königl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, Bd. 27, Heft 17, Leipzig 1909, p. 603

Bei der Betrachtung dieser einschlägigen Denkmäler, die möglichst der gleichen Zeit wie der Indiculus (etwa dem 8. Jh.) entstammen sollen, ist darauf zu achten, auf welche Stämme und Räume Deutschlands sie hinweisen, ob sich ein Schwerpunkt feststellen läßt und ob sich eine Möglichkeit bietet, den Indiculus räumlich, und damit auch funktional und chronologisch zu bestimmen (1).

(1) Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, daß uns von verschiedenen Stämmen nur weniges oder gar nichts überliefert ist.

I. Der Indiculus superstitionum et paganiarum

a) Der Codex Pal. Vat. lat. 577

Der Indiculus findet sich in dem Codex Palatinus latinus 577 der Bibliotheca Vaticana in Rom (1). Hierhin wurde der Kodex zusammen mit den anderen Handschriften der Palatina im Jahre 1623 von Leo Allatius (2) gebracht, nachdem die Heidelberger Bibliothek im vorhergehenden Jahre bei der Eroberung Heidelsbergs dem Feldherrn der katholischen Liga Tilly in die Hände gefallen war.

Eine Notiz auf dem zweiten Blatt aus dem Jahre 1479 weist die Handschrift als Eigentum des Stiftes St. Martin in Mainz aus : "iste liber pertinet ad librariam sancti Martini ecclesie Maguntinae. M(arcarius) sindicus scripsit". Marcarius von Buseck, der Syndicus der Cathedrale, überprüfte die Bibliothek im letzten Viertel des 15. Jh.s. Seine Eintragungen finden sich am unteren Rand der ersten Seite jeder Hs. (3). W. Lindsay berichtet an gleicher Stelle, daß die vormals Mainzer Hss. Palat. lat. 575, 577, 578, 579, 580, 582 am oberen oder unteren Rande die Zeichen k10, kXI, k7, k9, k8, k13 aufweisen und interpretiert diese als Verweisungen auf die Stellen, wo die betreffende Hs. in einem uns verlorenen Bibliothekskatalog aufzufinden war. K steht dabei offensichtlich für Canones, da alle genannten Hss. kanonische Sammlungen sind. Hinsichtlich des Alters dieser Eintragungen läßt sich

---

(1) Zu Geschichte, Inhalt, Datierung und Zweck des Kodex vgl. man u. a.: K. Müllenhoff/W. Scherer, Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem 8. -12. Jahrhhundert, 3. Ausgabe von E. Steinmeyer, Bd. II, Berlin 1892, pp. 316-319; E. Wadstein, Kleine altsächsische Sprachdenkmäler, Norden und Leipzig 1899, pp. 119-121; J. H. Gallée, Altsächsische Sprachdenkmäler, Leiden 1894, pp. 245-247; A. Leitzmann, Saxonia I, PBB 25 (1900) pp. 567ff; G. Ehrismann, Geschichte der altdeutschen Literatur, Bd. I, ^{2}1932, pp. 296f; D. L. Machielsen, De Indiculus superstitionum et paganiarum (742-754), Een capitulare van Karloman of Pepijn de Korte, in : Leuvense Bijdragen 51 (1962) 129ff; und vor allem : De Angelsaksische herkomst van de zogenaamde Oudsaksische doopbelofte. Een bijdrage tot de externe geschiedenis, in : Leuvense Bijdragen 50 (1961) pp. 100-106

(2) Franz Falk, Die ehemalige Dombibliothek zu Mainz, ihre Entstehung, Verschleppung und Vernichtung, in : Centralblatt für Bibliothekswesen, Beiheft 18, Leipzig 1897 p. 126; F. Widlak, Gebräuche, p. 5

(3) vgl. W. M. Lindsay/P. Lehmann, The (early) Mayence Scriptorium, in : Palaeographia Latina 4, St. Andrews University Publications, XX, Oxfort 1925, p. 16

nur sagen, daß sie älter als die des Syndicus Marcarius sind. Von Mainz nach Heidelberg gelangte die Hs. vermutlich im Jahre 1552, als der Markgraf Albrecht Alcibiades von Brandenburg-Kulmbach, der nach Abschluß des Passauer Religionsfriedens einen Freibeuterkrieg am Rhein führte, Mainz plündern ließ (1). Das Stift St. Martin wurde jedoch erst im Jahre 1036 gegründet und kommt deshalb als Schreibort für unseren Kodex, der mit Sicherheit älter ist, nicht in Betracht. Jedoch hat St. Martin Klerus und Inventar seines Vorgängers, des alten Mariendomes, dessen Gründung um die Mitte des 8. Jh. s angesetzt wird, vollständige übernommen; außerdem ging später dann noch das nach Hauck (2) a. 805 gegründete Mainzer Kloster St. Alban in St. Martin auf, so daß dieses auch in den Besitz von dessen Bibliothek gelangte.

Gestützt auf eine Miscelle Giesebrechts (3), nehmen Scherer (4) und in seiner Nachfolge Gallée (5) als Schreibort unserer Hs. Fulda an, von wo Marianus Scotus (1018-1086) sie zusammen mit dem Jordanes (Cod. Vat. pal. 921) nach Mainz gebracht und dem Stift St. Martin geschenkt habe (6). Da-

---

(1) vgl. F. Falk, Die ehemalige Dombibliothek pp. 59-61

(2) A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands ^{9}II, Berlin 1958, pp. 143, 580

(3) W. Giesebrecht, Scriptura Scotica, in : ZfGesch. wiss. 7 (1847) 564-66: Cod. Pal. Vat. 577 und Cod. Pal. Vat. 921 (Jordanes) sind von gleicher Hand geschrieben, sagen jedoch nichts über ihre Herkunft. Beide Hss. wurden nachweislich von Marianus Scotus als Quellen für sein Geschichtswerk benutzt. Das Original dieser Chronik enthält der Cod. Pal. Vat. 830, der von zwei verschiedenen Händen geschrieben ist : fol. 26-149 in der Scriptura Scotica, fol. 149 bis zum Schluß in lat. Minuskel. Giesebrecht nimmt nun an, daß der erste Teil in Fulda und der zweite nach Marians Übersiedlung nach Mainz entstanden sei und sich daraus die verschiedene Schrift erkläre. Da die Scriptura Scotica besonders in Fulda in Gebrauch war und die Hand, die den ersten Teil der Chronik schrieb, die größte Ähnlichkeit mit den Codd. Pal. Vat. 577 und 921 zeigt, folgert Giesebrecht weiter, daß letztere in Fulda entstanden sind und erst von Marianus Scotus als Hilfsmittel für seine Chronik mit nach Mainz gebracht wurden.

(4) MSD II, 319

(5) Sprachdenkmäler p. 246

(6) Gallée, Sprachdenkmäler p. 246; G. H. Pertz, Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde 12 (1874) 338 : "in Fulda geschrieben"; aber Archiv 5 (1824) 303 : "Eines der ältesten in Deutschland, von seinen sächsischen Lehrern zu Mainz, in der zweiten Hälfte des achten oder Anfang des 9ten Jahrhunderts geschriebenen Werke".

gegen hat jedoch Kauffmann (1) wahrscheinlich gemacht, daß die angelsächsische Minuskel unseres Kodex in allen literarisch tätigen Klöstern bekannt war und angewandt wurde.

Helm (2) läßt die Frage des Entstehungsortes offen, aber da Mainz als Schreibort durchaus möglich ist und kein Mainzer Kodex das Fuldaer Provenienzzeichen aufweist, ist es vorsichtiger, Fulda als Schreibort abzulehnen und bei Mainz stehen zu bleiben (3).

Auf fol. 31^a steht am Rande - nach Lindsay in roter, nach Machielsen, dem jedoch nur ein Mikrofilm vorlag, in schwarzer Tinte - " Herimundus", worauf A. Strewe (4) zum ersten Mal hinweis. E. A. Lowe (5) sieht darin den Namen des Kopisten oder Rubricators, während Lindsay (6) und Machielsen (7) darin eine Selbstnennung des Schreibers vermuten, da an dieser Stelle keine Schriftunterschiede festzustellen seien (8). Aber selbst wenn diese Vermutung, daß Herimundus der Schreiber der Codd. Pal. Lat. 577 und 921 sei (9), zutrifft, hilft uns das nicht weiter, da sich ein Schreiber Herimundus weder in einem Mainzer Scriptorium noch in Fulda nachweisen läßt (10).

Der (Pergament-) Kodex Pal. Lat 577, auf der Rückseite als 'Codex canonum'

---

(1) Fr. Kauffmann, Über althochdeutsche Orthographie, in: Germ. 37 (1892) 243

(2) Indiculus, HDA. IV Sp. 685

(3) Für Mainz sprechen sich ebenfalls aus : E. Wadstein, Denkmäler, p. 120; F. Falk, Die ehemalige Dombibliothek p. 11f.; F. Jostes, Saxonia, in : ZfdA 40 (1896) 185; R. Kögel, Geschichte der deutschen Literatur, Bd. I, 2 Straßburg 1897, p. 444; Machielsen, De Angelsaksische Herkomst, p. 102; A. Hauck, KG^9 II 402 Anm. 2, 404 Anm. 1

(4) A. Strewe, Die Canonessammlung des Dionysius Exiguus in der ersten Redaktion (Arbeiten zur Kirchengeschichte 16) Berlin/Leipzig 1931, p. 37, Anm. 8

(5) E. Lowe, Codices Latini antiquiores Bd. 1, Oxford 1934 p. 29

(6) Lindsay, Mayence scriptorium p. 19

(7) Machielsen, De angelsaksische Herkomst pp. 109f u. Anm. 80

(8) Lindsay, Scriptorium p. 19

(9) Als gesichert dürfte diese Zuschreibung erst angesehen werden, wenn auch von Cod. pal. lat. 921, der beim Brande von Theodor Mommsens Haus verloren ging, eine ähnliche Selbstnennung bekannt wäre.

(10) Eingesehen wurden die drei einzig erhaltenen, von Cornelius Will im Correspondenzblatt des Gesamtvereins der dt. Geschichts- und Altertumsvereine 26 (1878) pp. 57-67 mitgeteilten Mainzer Nekrologien und die Fuldaer Totenannalen in MGH Scr. XIII 161ff.

bezeichnet, enthält 75 Blätter im großen Quartformat. Er ist sehr sorgfältig in angelsächsischer Minuskel aus dem 8. oder beginnenden 9. Jh. geschrieben, jedoch mit typisch kontinentalen Merkmalen (1). Die Initialen und auch andere Buchstaben sind nicht selten (rot) koloriert. Der Kodex ist eine Abschrift zweier ursprünglich selbständiger Handschriften, wie das "Explicit. Deo Gratias" auf 11^b zu beweisen scheint. Das erste und letzte Blatt waren ursprünglich leer und wurden erst nachträglich beschrieben, und zwar fol. 1 von einer Hand des 10. Jh. s (2) und fol. 73^a von einer Hand des 9. Jh. s (3).

Die zweite, und bei weitem umfangreichere Handschrift umfaßt die Blätter 11^b-74 und gibt auf fol. 11^b-69^a ohne Überschrift den ersten, die Concilien enthaltenden Teil der Conciliensammlung des Dionysius Exiguus wieder (4). Darauf folgen (5) fol. 69^b-70^a De sabbato, eine Predigt aus dem Ende des 5. oder dem Anfang des 6. Jh. s; fol. 70^a-71^a Incipit de evangelio tractatus, ein unbekannter, aber authentischer Traktat von Ambrosius; fol. 71^a-73^b die zwölf ersten Canones von Pippins Synode von Verneuil (a. 755) (6); fol. 73^b-74 Exzerpte aus den canones concilium, die Stellung der Kleriker betreffend (7).

Der erste Teil des Kodex besteht aus elf Blättern und enthält folgende Stükke (8) :

---

(1) so z. B. die Abkürzung 'm' für "-men". vgl. W. Lindsay, Mayence Scriptorium p. 18. Außer den am Anfang dieser Arbeit eingehefteten Photokopien finden sich Schriftproben : Gallée, Altsächsische Sprachdenkmäler, Leiden 1895, Tafel XIa; Lindsay, The Mayence Scriptorium, Tafel VI; Machielsen, Fragments patristiques non-identifiés du ms. Vat. Pal. 577, in : Sacris Erndiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen XII (1961) 488-539, am Ende der Arbeit.

(2) Machielsen, De angelsaksische Herkomst p. 102, Anm. 44

(3) so Machielsen nach Lindsay, Mayence scriptorium, p. 18. Wadstein, Denkmäler p. 119 : 10. Jh.

(4) ed. A. Strewe, Die Canonessammlung des Dionysius Exiguus.

(5) Die ausführlichste Beschreibung des Inhalts unseres Kodex findet sich bei Machielsen, De Angelsaksische Herkomst, pp. 102-105, der ich diese Angaben entnehme.

(6) ed. Boretius, Cap. reg. Franc. II (MGH Leg. II) 32-37

(7) nach E. Wadstein, Denkmäler p. 119

(8) vgl. bes. Machielsen, De angelsaksische Herkomst pp. 102-105; im folgenden sehe ich davon ab, die verschiedenen incipit und explicit anzuführen.

1) einen anonymen Aufsatz gegen die Kirchenräuber (1) (fol. 1-1^{b});
2) sechs Kirchenvätertexte, von denen die ersten fünf den Titel De diversis causis de lapsu episcopi presbyteri tragen, zitiert werden Hieronymus (1mal) und Augustinus (4mal); das sechste Zitat stammt aus den Schriften des Papstes Leo und trägt die Überschrift Leo papa de baptizandis et consignandis hominibus (fol. 2^{a});
3) die dicta Hieronymi presbyteri zu Jesaaias, Prolog und Buch I (2) (fol. 2^{a} mitte-3^{b});
4) Pomerius (Prosper Augustinus), De vita contemplativa IX und X, jedoch unvollständig zitiert (3) (fol. 3^{b}-4^{a});
5) die Bestimmungen des Concilium Germanicum aus dem Jahre 742 (4) (fol. 4^{a}-5^{a});
6) Die Bestimmungen des Concils von Estines (Liftinae) aus dem Jahre 743 (5) (fol. 5^{a}-6^{a});
7) ein kurzes (vier Zeilen) Zitat aus Gregors I. Responsionen an Augustinus von Canterbury (6);
8) das Commentarium in Evangelium Matth. IV 28 des Hieronymus (7);
9) die nomina episcoporum qui missi sunt a Romana urbe ad praedicandum in Gallia (8); Nr. 7-9 alle auf fol. 6^{a};
10) die Namen der zu Attigny (760/62) versammelten Bischöfe und Äbte (9) (fo. 6^{a}-6^{b});
11) das altsächsische Taufgelöbnis (10) (fol. 6^{b}-7^{a});
12) den Indiculus superstitionum et paganiarum (fol. 7^{a}-7^{b});

---

(1) nach Strewe, Canonessammlung p. III; auf Anfrage teilte mir Herr Machielsen den Anfang brieflich mit : De eo quod laicus vel adultus clericus aecclesiam dei invasit et abstulit de potestate sacerdotis et pastoris quam multiplex pondus peccatorum portet. Fol. 1-1^{b} seien arg beschädigt und der Text sehr undeutlich.
(2) ed. Corpus Christianorum 73 (1961) 7ff.
(3) ed. Migne PL 59, 453f.
(4) ed. Werminghoff, Concilia aevi Carolini (MGH Leg. sect. III, Bd. II, I), Hannover und Leipzig 1906, pp. 1-4
(5) ibid. pp. 5-7
(6) bei L. Hartmann, Gregorii I. papae registrum epistolarum, MGH. Epp. I (1899) 333
(7) ed. Migne, PL 26, 226 : es werden vv. 12-15 und v. 19 besprochen.
(8) Es handelt sich dabei um einen Auszug aus Gregors von Tours Historia Francorum T. 30 (vgl. MGH Scr. rer. Merov. I p. 48)
(9) bei Werminghoff, Conc. II, I pp. 72 ff.
(10) s. u. S. 202 ff.

13) zwei Predigten aus dem 6. Jh., wahrscheinlich von Augustinus von Canterbury, nicht von Bonifatius (1) (fol. 7^b-8^b und 8^b-9^a);

14) eine der recognitiones der Pseudo-Clementinen (2) und danach Explicit. Deo gratias. (fol. 9^a-11^b).

Falls die Annahme, daß es sich bei diesem Kodex um eine Abschrift zweier ursprünglich selbständiger Hss. handelt (3) (s.o.S. 7) - und dafür spricht außer dem Explicit. Deo gratias auf fol. 11^b die Sorgfalt, mit der der Kodex geschrieben ist und die ihn als ein "volume of importance" (4) ausweist -, muß die Frage nach der Datierung aufgespalten werden, und zwar in die Frage nach dem Alter des Codex und in die nach der Entstehungszeit seiner Vorlagen, von denen hier nur die des ersten Teils interessiert. Bei dieser Aufteilung kommen für die Ansetzung des Codex nur palaeographische Argumente in Frage, und einer Datierung um die Wende des 8. zum 9. Jh. oder etwas später steht nichts mehr im Wege (5).

Die Datierung der vermuteten Vorlagen sowie der Einzelstücke läßt sich dann jedoch nur durch historische Überlegungen erreichen. Die zeitliche Schichtung der einzelnen Stücke ergäbe etwa folgendes Bild :

---

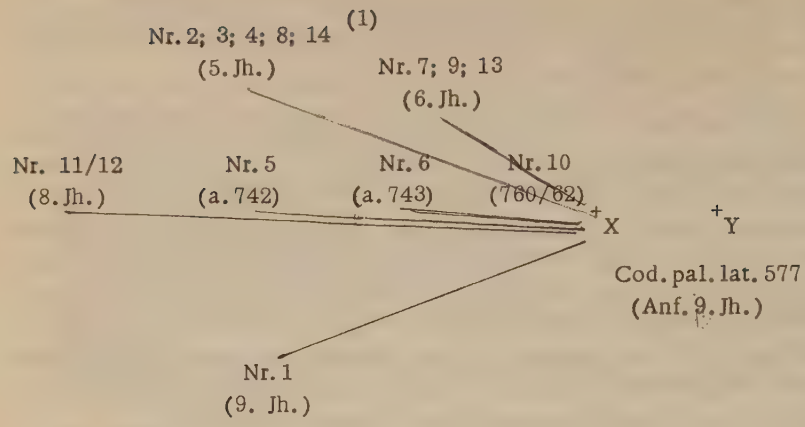
(1) vgl. Machielsen, Fragments patristiques pp. 496-523. Die Predigt De coniugiis illicitis (fol. 7^b-8^b) ist ebenso wie die De sabbato bei Mansi (Conciliorum collectio T. 12, (1766) 376) und auch später (J. A. Giles, S. Bonifacii Opera, London 1844, p. 18; Migne PL 89, 818) noch zum Konzil von Liftinae gestellt worden. Diese Zuordnung ist heute jedoch nicht mehr aufrechtzuerhalten; Hauck (KG Dtlds. 9 II 409 und Anm. 2) sieht in ihnen Predigten, die nicht an Franken, sondern an Sachsen gehalten wurden, welcher Meinung Karl Christ (Eine unbekannte Handschrift der ersten Fassung der Dionysiana und der Capitula e Canonibus excerpta a. 813, in : Festschrift für Georg Leidinger, München 1930, p. 35) zustimmt.

(2) ep. decret. II De sacratis vestibus et vasis. ed. Migne PG 1, 483-490

(3) vgl. Machielsen, De angels. herkomst p. 106

(4) W. Lindsay, Mayence Scriptorium p. 17

(5) s. a. Ehrismann, Geschichte der deutschen Literatur I, München 1918, p. 285; Leitzmann, Saxonia, p. 567; Wadstein, Sprachdenkmäler, p. 119; Jostes, Saconia p. 186; Lindsay p. 17; A. Lasch, Das altsächsische Taufgelöbnis, in : Neophilologische Mitteilungen 36 (1935) p. 95; W. Foerste, Untersuchungen zur westfälischen Sprache des IX. Jahrhunderts, in: Münsterische Forschungen Bd. II, Marburg 1950, p. 93; G. Baesecke, Die althochdeutschen und altsächsischen Taufgelöbnisse, in : Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil. - hist. Klasse 1944, Heft 3, p. 84; E. v. Steinmeyer, Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler, Berlin 1916, p. 21; MSD II p. 319; K. Christ, Eine unbekannte Hs. p. 30 und Anm. 4



Bei Betrachtung des Diagramms für Teil I (2) fällt auf, daß die einzelnen Stücke zwei mindestens 150 Jahre auseinanderliegenden Zeitschichten angehören (3), einmal handelt es sich um Excerpte aus der patristischen Literatur (4) des 5. und 6. Jahrhunderts, zum anderen um Texte (5), die ungefähr zeitgenössisch mit der Zusammenstellung von $^{+}$X sind.

Scherer (6) folgerte aus der Aufeinanderfolge der datierbaren Stücke 5, 6 und 10, daß die Stücke von $^{+}$X chronologisch geordnet seien; diese Annahme läßt sich jedoch wohl kaum erweisen und wird von Machielsen bestritten. Aber zumindest ergibt sich für die Zusammenstellung das Jahr 762 (765 ?) als Terminus post quem. Der Terminus ad quem ist in der Literatur sehr umstritten und wird sich wohl nie mit Sicherheit festlegen lassen. Alle Ansetzungen gehen zurück auf den jeweils vermuteten Zweck der Hs. und deshalb müssen beide Fragen (nach der Datierung und nach dem Zweck) gemeinsam behandelt werden.

Scherer (7) nahm an - und darin folgte ihm Gallée -, daß $^{+}$X zum Zwecke

---

(1) nur in der lat. Übertragung des Rufinus (345-410) erhalten
(2) in Zukunft werde ich Teil I nur noch als $^{+}$X zitieren.
(3) vgl. Machielsen, Fragments p. 495f.
(4) Nr. 2, 3, 4, 7, 8, 9 und 13
(5) Nr. 5, 6, 10, 11 und 12
(6) MSD II 318ff.; Gallée, Sprachdenkmäler p. 246; Wadstein, Sprachdenkmäler p. 119
(7) MSD II 318ff; Gallée, Sprachdenkmäler p. 245

der Mission der Sachsen zusammengestellt worden sei. Durch das Fehlen der für die Sachsenmission eminent wichtigen Capitulatio de partibus Saxoniae, die Scherer noch um 775-77 datierte, die aber nach Ganshof (1) a. 785 anzusetzen ist, sah er sich jedoch genötigt, die Zusammenstellung vor den Erlaß der Capitulatio anzusetzen, und zwar in den Anfang der ersten Sachsenmission, die unter der Leitung des Fuldaer Abtes Sturmi (gest. 779) bald nach 772 begann und 779 endete (2).

F. Jostes (3) nimmt keine Vorstufe ^{+}X an, sondern setzt Entstehung und Zusammenstellung des Kodex gleich. Da er überzeugt ist, daß der Kodex erst im 9. Jh. geschrieben ist, ist ihm das Fehlen der Capitulatio de partibus Saxoniae ein Indiz dafür, daß die Hs. nicht für die Sachsenmission bestimmt sein kann (4). Seine Alternativlösungen, die Hs. entstamme entweder Verhandlungen Karls des Großen mit den Bischöfen vor der Synode von Aachen oder der versuchten Christianisierung der Dänen und Friesen in Jütland, haben keine rechte Überzeugungskraft (5).

Die bislang überzeugendste Lösung hat Lindsay (6) angedeutet und Machielsen (7) aufgegriffen: Alle Stücke des Kodex Pal. Vat. lat. 577 sind kirchenrechtlicher oder seelsorgerischer Natur (8), haben also Aufgabe und Amts-

---

(1) F. G. Ganshof, Wat waren de Capitularia ? (Verhandelingen van de Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van Belgie, Klasse der Letteren, Verhandeling 22) Brüssel 1955 p. 106; vgl. L. Halphen, Etudes critiques sur l'histoire de Charlemagne, Paris 1921, pp. 171-180

(2) Daraus erhellt, daß auch Scherer eine ältere Vorlage für den Codex Pal. vat. lat. 577 annimmt, da er diesen in das 9. Jh. setzt.

(3) F. Jostes, Saxonia, ZfdA. 40 (1896) p. 186

(4) Da zu dieser Zeit die Capitulatio, wenn die Hs. wirklich für die Sachsenmission bestimmt gewesen wäre, leicht anderswoher hätte entnommen werden können und müssen, folgert er, "daß die Hs. gar nicht für die Sachsenmission bestimmt war".

(5) Selbst Jostes glaubt nicht so recht daran, besonders die erste These erscheint ihm fragwürdig, da die Capitulatio fehle und das Altsächs. Taufgelöbnis in der Übersetzung von pompa diaboli durch diobolgelde von dem üblichen 'sinin gelp anda sinen willon' abweiche (p. 189). Vgl. dazu S. 205.

(6) Lindsay, Mayence Scriptorium p. 17

(7) Machielsen, De Angels. herkomst p. 101

(8) einerseits die Sammlung des Dionysios und die Konzelsbeschlüsse, andererseits die Predigten und liturgischen Formeln

führung der Priester oder des Bischofs zum Gegenstand. Zieht man ferner die große Sorgfalt, mit der der Kodex geschrieben ist, in Betracht, dann erscheint es als nicht unwahrscheinlich, daß es sich bei unserem Kodex um ein bischöfliches Visitationsbuch handelt. Als Eigentümer dieses Visitationsbuches glaubt Machielsen den Bischof Lullus (Bischof von 752-786) erweisen (1) und damit die Hs. vor 786, wahrscheinlich kurz nach den letzten in ihr verzeichneten Konsilsbeschlüssen (2), also kurz nach 762, datieren zu können. Hauck (KG II p. 404 Anm. 1) jedoch ist der Meinung, daß der Indiculus von Liudger aufgestellt worden sei, und zwar als dieser bereits Bischof von Münster (804-809) war. Damit ergäbe sich als Terminus post quem das Jahr 804, was mit dem paläographischen Befund übereinstimmte. Der Kodex Pal.Vat. lat. 577 ist also in einem Mainzer Scriptorium nach 762 geschrieben worden und dort bis ins 15. Jh. geblieben. Sein Inhalt macht es wahrscheinlich, daß er als Visitationsbuch von einem Bischof benutzt wurde. Innere und historische Gründe sprechen dafür, daß Lullus dieser Bischof war, dagegen sprechen die paläographischen Untersuchungen, die seine Zusammenstellung in das 9. Jh. setzen.

b) Der Indiculus superstitionum et paganiarum

Der soeben untersuchte Kodex enthält nun auf fol. 7^{a}-7^{b}, unmittelbar an das Altsächsische Taufgelöbnis anschließend, das überaus rätselhafte, überschriftlose Stück, das seit seiner ersten Edition (3) mehrfach Gegenstand ge-

(1) Machielsen, (De Angels. herkomst p. 107f.) führt folgende Argumente an : 1) In der Teilnehmerliste des Konzils von Attigny wird Lullus genannt. Auf diesem Konzil wurde u. a. beschlossen, daß beim Ableben eines der Teilnehmer die anderen für sein Seelenheil beten sollen; dies erklärt des Lullus Interesse an der Liste. 2) Canon VIII und I^{X} des Konzils von Verneuil (fol. 71^{a}-73^{b}) werden in einem Brief von Lullus zitiert (Tangl, Brief, p. 237). 3) Das nachweisliche Interesse Lullus' an Gallien könnte die Aufnahme der nomina episcoporum qui missi sunt a Romana urbe ad praedicandam in Gallia in den Cod. Pal. Vat. lat. 577 erklären.

(2) Machielsen, De Angels. herkomst p. 106; vgl. Strewe, Canonessammlung, p. V

(3) dazu vgl. man E. Steinmeyer (AfdA 14, 1888, 287f,); danach fand Ferdinand von Fürstenberg den Indiculus superstitionum et paganiarum und das as. Taufgelöbnis während seines Aufenthaltes in Rom im Jahre 1652 und veranlaßte den mit ihm befreundeten L. Holstenius, diese zwei Stücke nebst zwei Kapitularien Karls des Großen (heute Boretius, MGH Cap. reg. Franc. I 68 und 71) herauszugeben. Diese Ausgabe wurde von der Offizin des Jacob Dragondelli besorgt und scheint noch im gleichen Jahr erschienen zu sein. Sie umfaßt einen Oktavbogen mit 16 gezählten Seiten und wurde die Vorlage für weitere Abdrucke im 17. Jahrhundert.

lehrter Untersuchungen gewesen ist. Luc Holsten, Bibliothekar im Vatikan, gab ihm im 17. Jh. den treffenden Titel Indiculus superstitionum et paganiarum (1), wobei Indiculus für die Form - nämlich kleines Verzeichnis - und das Übrige für den Inhalt steht, nämlich abergläubische Vorstellungen (2) und heidnische Praktiken (Gebräuche).

Bei dem Versuch, diese 30 Nummern in Form lateinischer Kapitelüberschriften einer bestimmten Literaturgattung zuzuordnen, gehen jedoch die Meinungen auseinander, eine jede - so scheint es - in gleicher Weise möglich und strittig :

1) Der Indiculus ist ein Inhaltsverzeichnis einer verlorenen ausführlichen Darstellung von superstitiones und paganiae (3).
2) Scherer glaubt an ein vorläufiges Verzeichnis dessen, "worauf die Königsboten (misse dominici) oder besser die bekehrenden Priester zu achten hatten" (4).
3) Boretius sieht in ihm die Sammlung eines Privatmannes aus Sachsen (5).
4) Machielsen (6), und vor ihm Hefele (7), vermuten, daß es sich hier um eine ergänzende Liste zu Kanon IV des Konzils von Liftinae (8) handelt, die in Form eines Kapitulars veröffentlicht worden sei. Als weitere Möglichkeiten sind denkbar :
5) Der Indiculus ist ein Stichwortverzeichnis für eine Heidenpredigt oder für eine Befragung in der Beichte.

---

(1) vgl. Machielsen, De Indiculus p. 129 Anm. 3; Fragments p. 489
(2) Als Aberglaube sind hier streng vom christlichen Standpunkt aus alle Äußerungen heidnischer Religiosität aufzufassen. - Über das Verhältnis von 'superstitio' und 'Aberglaube' unterrichtet E. Öhmann, Nhd. Aberglaube - Ndd. -ndl. overgelöf - dän. overtro - schwed. övertro (in : Indogermanica, Festschrift für Wolfgang Krause, Heidelberg 1960 pp. 166-169). Öhmann zeigt, daß dem dt. Aberglauben das lat. Wort nicht zugrunde liegt (wie etwa Grimm, Dt. WB. I 32, und andere noch annahmen), sondern als Komposition aus aber- und Glaube aufgefaßt werden muß, wobei aber- der Träger der negativen abfälligen Bedeutung ist.
(3) Widlak, Gebräuche p. 7; Grimm. Myth. III 404; Hauck, KG, ^{9}II, p. 404 Anm. 2; Caspari, Homilia p. 71 Anm. 1; Wadstein, Denkmäler p. 142
(4) MSD II 318ff; Gallée, Sprachdenkmäler, p. 245
(5) Boretius, MGH Cap. reg. Franc. I 222 : ab homine privato in Saxonia saeculo octavo conceptus esse videtur. s. a. S. 209.
(6) Machielsen, De Indiculus, passim, bes. p. 133-136
(7) Hefele, Conciliengeschichte, Bd. 3 p. 505
(8) Dieser Kanon lautet : Decrevimus quoque, quod et pater meus ante praecipiebat, ut, qui paganas observationes in aliqua re fecerit, multetur et damnetur quindecim solidis. Boretius, MGH Cap. reg. Franc. I p. 7.

Da nicht recht einzusehen ist, warum beim Vorhandensein besserer und ausführlicher Predigten und Poenitentialia gerade der Indiculus als ein solches in diesen Kodex aufgenommen worden sein sollte (1), und da sich die vermutete ausführlichere Abhandlung in keiner Weise wahrscheinlich machen läßt (2), gewinnt Scherers Meinung, daß es sich hier um ein Verzeichnis für Priester oder die Missi dominici handelt, die größte Glaubwürdigkeit. Wenn man eine Veröffentlichung des Indiculus voraussetzt, so könnte diese zwar durchaus als ein Kapitulare erfolgt sein, zumal sich zahlreiche ähnlich gestaltete lakonische Programme für Synodalberatungen und spezielle kaiserliche Gesandtschaften in die Provinz erhalten haben (3), doch glaube ich zeigen zu können (4), daß diese Annahme im höchsten Maße unwahrscheinlich ist.

Ebenso wie Zweck und Datierung der Hs. sind auch Datierung und Zweck des Indiculus umstritten. In der älteren Forschung fand der Indiculus besonderes Interesse wegen seiner vier altdeutschen Wörter und der gemeinsamen Überlieferung mit dem Altsächsischen Taufgelöbnis. Da man deren Dialekt als altsächsisch bestimmen zu können glaubte, wurde der Indiculus fast allgemein als ein Dokument für die Mission der Sachsen angesehen (5). Grimm (6), Caspari (7) und Boudriot (8) vertreten jedoch die Meinung, daß er von Bonifatius und der Synode zu Liftinae (9) im Jahre 742/3 aufge-

---

(1) Auch das Fehlen der sonst in solchen Schriften besonders breiten Raum einnehmenden Fornikationsfälle läßt es als unwahrscheinlich erscheinen, daß es sich hier um Beichthilfen handelt; gegen die Annahme, daß es sich um einen Predigtentwurf oder Predigtgliederung handelt, spricht die schon früh zu erkennende Verpflichtung zur schriftlichen Ausarbeitung der Predigt.

(2) vgl. Helm, Indiculus HDA IV Sp. 685

(3) vgl. Boretius MGH Cap. reg. Franc. I 62; 65; 99; 102; 114; 121; 138; 140; 149; 161-162

(4) s. u. das Kapitel 'Die weltliche Gesetzgebung : die Stammesrechte und die Kapitularien', bes. die Seiten 165 ff.

(5) MSD II 317-318; A. Lasch, Taufgelöbnis p. 105; Baesecke, Taufgelöbnisse, pp. 78-82.

(6) Grimm, Myth. ^{4}III, 403 f.

(7) Caspari, Homilia pp. 46 Anm. 1

(8) Boudriot, Quellen p. 30, s. a. u. S. 119 ff.

(9) Liftinae (nach Widlak, Gebräuche p. 5, Anm. 3) : eine königliche Villa in der belgischen Provinz Hennegau, in der Nähe der Stadt Binche, an dem Platz, wo später das Kloster Laubes erstand; vgl. Hefele, Conciliengeschichte, Bd. 3 p. 501

stellt worden und im Zusammenhang mit den Reformbestrebungen der fränkischen Kirche zu sehen sei, da er zusammen mit den Bestimmungen dieser Synode überliefert ist.

Dieser Meinung steht neuerdings auch Machielsen (1) nahe; er hält es für sehr wahrscheinlich, daß der Indiculus als ein das cap. 4 des Konzils von Liftinae ergänzendes Kapitulare von Karlmann zwischen 742 und 754 aufgestellt worden ist. Das Konzil von Liftinae war im Wesentlichen eine Bestätigung des im Vorjahre abgehaltenen ersten deutschen Nationalkonzils; sein can. 4 bezieht sich auf can. 5 des letzteren und ergänzt ihn durch die Strafbestimmung : multetur et damnetur quindecim solidis. Von den detaillierten Angaben des Concilium Germanicum can. 5 bleibt jedoch nur die allgemeine Formulierung observationes paganas vacere, die - nach Machielsen - wiederum der Erläuterung bedürfe, da ein Strafmaß nur auf einen bestimmten Sachverhalt angewandt werden könne. Diese notwendige Erläuterung sieht Machielsen in unserem Indiculus.

Nun ist jedoch einmal der Schluß aus der gemeinsamen Überlieferung der Bestimmung des Concilium Liptinense und des Indiculus auf gemeinsame Bestimmung nicht zwingend, zumal nicht weniger als fünf mit Liftinae nichts gemeinsam habende Stücke zwischen diese beiden Zeugnisse eingeschoben sind, während die Bestimmungen des Concilium Germanicum dem des Liptinense unmittelbar vorausgehen und Liptinense can. 4 durchaus als Bestätigung und nähere Bestimmung des Strafmaßes für die im can. 5 des Germanicum genannten Verstöße gelten kann; zum anderen weisen die vier altdeutschen Wörter, die mit Sicherheit nicht fränkisch oder hochdeutsch sind, aus dem fränkisch-gallischen Gebiet heraus.

Die Forschung hat sich also unserem Gegenstand von außen genähert, d.h. durch Aufhellung von Abhängigkeits- und Überlieferungsverhältnissen die Abfassungszeit zu bestimmen versucht; ihr Stand läßt sich im Wesentlichen auf die Alternative zurückführen : Sachsenmission mit einer Datierung nach 772, wobei die Nachbarschaft des Taufgelöbnisses und die von Scherer vertretene chronologische Ordnung der einzelnen Texte zur Grundlage der Argumentationen gemacht werden, oder fränkisch-gallische Kirchenreform

(1) Die von J. de Vries, (Kelten und Germanen, Bern und München 1960, p. 80 Anm. 1) geäußerte Meinung, daß der Indiculus auf der Synode von Liftinae entstanden und für die Sachsenmission bestimmt gewesen sei, ist wohl nur als bedauerliche Ungenauigkeit dieses so verdienstvollen Forschers zu werten, da um 742 von einer Sachsenmission wohl noch keine Rede sein kann.

nach 742 und vor 754, welche Meinung sich vor allem auf die gemeinsame Überlieferung des Indiculus und des Concilium Liptinense stützt.

Keine von beiden Lösungen kann voll überzeugen; deshalb soll im folgenden versucht werden, durch eine Interpretation des Indiculus und durch möglichst vollständige Vergleichung mit anderen Quellen einen räumlichen Schwerpunkt festzustellen, d.h. es soll beim Problem des Bestimmungsortes (vgl. S. 3 Anm. 1) angesetzt werden. Bevor ich jedoch mit der Untersuchung der einzelnen Paragraphen beginne, muß ich kurz auf die heranzuziehenden anderweitigen Quellen eingehen.

c) Die verwandten Denkmäler - Ein Überblick

Heranzuziehen sind alle Zeugnisse, die sich mit der germanischen Religion befassen, da wir deren Gebräuche, soweit sie im Indiculus genannt werden, zu erschließen suchen. Da über die Quellenlage häufig und ausführlich berichtet worden ist (1), kann ich mich hier mit einem kurzen Abriß über die von mir herangezogenen Zeugnisse begnügen.

Weder aus der vorchristlichen Zeit noch aus der Zeit der Bekehrung haben wir im südgermanischen Bereich Aussagen der Betroffenen selbst über die Auseinandersetzung des alten mit dem neuen Glauben. In allen Fällen sind wir auf Außenstehende angewiesen, bei deren Angaben der jeweilige Standpunkt und die Absicht des Schreibers in Rechnung gestellt werden müssen.

Die ältesten Nachrichten stammen von antiken Autoren, die vereinzelt über germanische Verhältnisse berichten. Zu nennen wären hier etwa Strabo, Caesar, Plinius der Ältere, Plutarch, Sueton, Cassius Dio. Am wichtigsten sind uns jedoch die Schriften des P. Cornelius Tacitus, sowohl die Historien und Annalen als auch ganz besonders die a. 98 verfaßte Germania. Tacitus, der ziemlich sicher die germanischen Verhältnisse nicht aus eigener Anschauung kannte, stützt sich auf Gewährsmänner, die als Kaufleute, Reisende, Soldaten nach Germanien gekommen sein und ihm

---

(1) Zur Quellenfrage vgl. man u. a.: K. Helm, Altgermanische Religionsgeschichte, Bd. I, 1913, pp. 63-125; H. Lother, Neugermanische Religion und Christentum, Gütersloh 1934, pp. 39-58; K. Algermissen, Germanentum und Christentum, Hannover 1935, pp. 98-124; K. D. Schmidt, Die Bekehrung des Germanen zum Christentum, Bd. II, Göttingen 1941/42, p. 22; J. d. Vries, Altgermanische Religionsgeschichte, Bd. I, ^{2}1956. pp. 28-49

berichtet haben mögen, und sicher auch auf ältere Literatur, wie die Werke Caesars, Livius' und vor allem auf die uns verlorene Schrift über die Germanenkriege des älteren Plinius, der als römischer Offizier längere Zeit in Germanien gewesen ist. So darf man trotz der Beeinträchtigung durch die Interpretatio Romana (1) seine Angaben im Großen und Ganzen als zuverlässig betrachten, soweit sie sich auf Tatsachen und Verhältnisse beziehen; Vorsicht ist jedoch geboten bei seinen Reflexionen, in denen sich seine Absicht niederschlägt, dem Sittenverfall Roms das leuchtende Bild der germanischen Zustände entgegenzustellen (2). Eine weitere wichtige Quellengruppe sind die Werke der christlichen Geschichtsschreiber der frühen Zeit. Sie schrieben jedoch im wesentlichen Stammesgeschichten, und ihre Aussagen dürfen nicht ohne weiteres verallgemeinert werden. Zuerst zu nennen ist der byzantinische Geschichtsschreiber Prokop, dessen achtbändiges Werk über die Kriege Justinians I. gegen die Perser, Vandalen und Ostgoten etwa a. 555 erschien (3). - De origine actibusque Getarum nannte der Gote oder Alane Jordanes (6. Jh., Werk 551) seine Gotengeschichte (4), die zum großen Teil einen Auszug aus dem verlorenen Werk gleichen Titels von Cassiodor darstellt. - Neben vielem Sagenhaften bieten die 10 Bücher Historia Francorum (zwischen 575 und 591) des Bischofs Gregor von Tours (538-594) eine gute Darstellung der Bekehrung

---

(1) Mit diesem Begriff faßte G. Wissowa, an Tacitus (Germ. c. 43) anschließend, in seinem richtungsweisenden Aufsatz : Interpretatio Romana. Römische Götter im Barbarenlande (Archiv für Religionswissenschaft 19, 1918, 1-49), jene Übung der Römer, fremde Religionen auf ihre Parallelen mit der römischen hin zu betrachten und unbedenklich mit dem eigenen geläufigen Vokabular zu beschreiben. Interpretatio Romana ist so z. B. die Wiedergabe des germanischen Götternamens Wodan durch Mercur.

(2) Der Quellenwert der Taciteischen Zeugnisse ist ausführlich und unter Berücksichtigung der vorliegenden Literatur besprochen bei K. Helm, Wodan, Ausbreitung und Wanderung seines Kultes, Gießener Beiträge zur deutschen Philologie, Gießen 1946, pp. 8ff. - Auf die Fragen, welcher literarischen Gattung die Germania zuzuordnen ist und welche Beweggründe ihrer Abfassung zugrunde liegen mögen, sei hier nicht eingegangen; ihnen widmet sich eine ausgebreitete Literatur der klassischen Philologie. Zur Information über die verschiedenen Meinungen sei verwiesen auf die Einleitung zur Übersetzung von K. Büchner, Tacitus. Die historischen Versuche : Agricola, Germania, Dialogus, Kröners Taschenausgaben Bd. 225, Stuttgart 1955 pp. 125ff.

(3) hrgb. von Haury, 3 Bde., Leipzig 1905/13; dt. übers. von D. Coste in GddV 6 und 7, ^{3}1913/22 (Vandalen- und Gotenkrieg)

(4) hrgb. von Mommsen, MG. auct. ant. V, 1; dt. übers. von Martens, GddV 5, ^{3}1913

Chlodwigs und der inneren Auseinandersetzung des Heidentums und des Christentums bei den Franken des 6. Jahrhunderts (1). - Für die Langobarden haben wir in der um 790 in Monte Cassino geschriebenen Historia Langobardum des Paulus Diaconus das wichtigste Zeugnis (2).

Von den zum Indiculus ungefähr gleichzeitigen Schriften haben für unser Vorhaben besonderen Wert die Lebensbeschreibungen der Bekehrer, da die in ihnen enthaltenen Angaben lokal und zeitlich festgelegt sind. Außer den eigentlichen Viten müssen hierzu auch die Epistolae Sti. Bonifatii (3) und die Briefe der Päpste Gregor II., Gregor III. und Zacharias I. an Bonifatius gerechnet werden.

Eine weitere Gruppe bilden die kirchlichen Schriften. Hierunter fallen die Konzilsbeschlüsse, die kirchlichen Gesetze und die Bußordnungen, ferner Taufgelöbnisse, Glaubens- und Abschwörungsformeln, Predigten und die Papstbriefe. Der Quellenwert aller dieser Schriften und auch der der vorigen Gruppe ist von Fall zu Fall sehr verschieden und bedarf genauer Prüfung: Die kirchliche Literatur befaßt sich nicht nur mit der Bekämpfung tatsächlich vorhandener Relikte heidnischer Gebräuche und Vorstellungen, sondern bezieht auch Eventualfälle (Kasuistik) ein. Das erhellt besonders die Gewohnheit, Bestimmungen aus einer Schrift - teilweise wörtlich - in eine andere zu übernehmen. Nicht wenige Bestimmungen beziehen sich nicht einmal auf germanisches Gebiet, sondern sind auf Quellen aus Italien und Südfrankreich zurückzuführen. Besonders seit Boudriot (4) hat man sich weitgehend gewöhnt, diese Bestimmungen, die nicht selten zu "allgemeinen und stereotypen Redewendungen" (5) erstarrt zu sein scheinen, auf die Predigten des Caesarius von Arles (470/71-542) zurückzufüh-

---

(1) hrgb. von Arndt, Bonnet und Krusch, MG script. rer. Merov. I, 1884/85; neue lat.-dt. Ausgabe von R. Buchner als Bd. II und III der Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe der WBG Darmstadt

(2) hrgb. von Bethmann/Waitz, MG. script. rer. Lang., dt. übers. von O. Abel in GddV 15, ^{3}1939

(3) hrgb. von M. Tangl, Die Briefe des Bonifatius und Lullus, Berlin 1916, dt. übers. von Tangl, Die Briefe des hl. Bonifatius, in: GddV 92 Leipzig, ^{2}1912

(4) W. Boudriot, Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes (Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte, Heft 2) Bonn 1928; die Beweiskraft und Gültigkeit der einzelnen Zeugnisse soll ausführlich an den betreffenden Stellen erörtert werden.

(5) J. de Vries, RG. I, p. 30

ren, sie für südgallisch-römische, westfränkische und spanische Verhältnisse in Anspruch zu nehmen und ihr Zutreffen auf deutschen Glauben in Frage zu stellen, da aus ihrem formelhaften Charakter auf eine willkürliche und blinde Übertragung zu schließen sei. Dagegen hat A. Mayer (1) m.E. mit Recht geltend gemacht, daß der Formelcharakter allein die Annahme blinder Übertragung nicht rechtfertigt: "Sowohl die Missionare wie erst recht die Päpste haben die - sicher zahllosen - Einzelbeobachtungen unter allgemeinen Titeln zusammengefaßt; es war weder notwendig noch auch möglich, bei diesem weitverbreiteten und schwer zu überblickenden Problem zu sehr ins Detail zu gehen; ein 'formel'hafter Überbegriff tat die gleichen und rascheren Dienste und ließ größere Freiheit im Handeln. Der Charakter eines "Formulars" oder einer "Kopie" schließt daher die Existenz der darin erwähnten Gegenstände nicht aus, ..." (317/318). So eingeschränkt, haben die Bedenken gegenüber den immer und immer wieder tradierten Bestimmungen sicher ihre Berechtigung, und der Wert eines jeden Zeugnisses dieser Art ist von Fall zu Fall erneut zu bestimmen (2). Ähnliches gilt für die weltlichen Gesetze, von denen für unser Vorhaben die Kapitularien der fränkischen Könige, vor allem die Capitulatio de partibus Saxoniae (785) und die Admonitio generalis vom März 789 in Frage kommen. Obwohl weniger international als die kirchlichen Schriften, sind auch diese Verordnungen sorgfältig auf ihren Quellenwert zu untersuchen, da sie nicht selten - besonders die fränkischen Kapitularien - Konzilsbeschlüsse aufnehmen und zum Gesetz erheben (3).

Die umstrittenste Gruppe der Zeugnisse sind die nordischen Quellen. Zunächst geht der Streit darum, inwieweit die dort geschilderten Verhältnisse auf die Südgermania übertragen werden dürfen, d.h.: lassen sich die in der Heldendichtung eindeutig belegbaren Züge eines alle Stämme übergreifenden gemeingermanischen Bewußtseins - etwa die dichterische Gestaltung des tragischen Helden - auch für religiöse und kultische Gegebenheiten in Anspruch nehmen ? Die zweite Frage geht dahin, inwieweit diese

---

(1) A. Mayer, Religions- und kulturgeschichtliche Züge in bonifazischen Quellen, in St. Bonifatius, Gedenkgabe zum 1200 Todestage, Fulda 1954

(2) Ähnlich auch G. Baesecke in seiner Anzeige des Buches von Boudriot, ZfdPh 53 (1928) 385-88

(3) Die lateinischen und griechischen Quellen hat gesammelt und zusammengestellt C. Clemen, Fontes historiae religionis Germanicae. (Fontes hist. rel. ex. auct. Graec. et Lat. coll. 3). Berlin 1928

nordischen Quellen ein ursprüngliches Bild von der germanischen Religion geben und inwieweit man auch hier mit christlichen Einflüssen rechnen muß. Beide Fragestellungen seien hier mehr erwähnt als behandelt, da nordische Quellen nur in seltenen Fällen und auch dann nur zur Abrundung des Bildes herangezogen werden sollen und keinen entscheidenden Einfluß auf den Gang der Untersuchung haben. Folgende Bedenken gegen eine wahllose Benutzung dieser Quellen seien jedoch kurz erwähnt : 1) Sie sind erst sehr spät, als die nordische Mission bereits abgeschlossen war, geschrieben worden; wir müssen also hier mit einer Interpretatio christiana zumindest rechnen. 2) Für viele im Norden wohlbezeugte Verhältnisse findet sich im Süden kein entsprechender Beleg. 3) Die beiden Edden und die Sagas sind ihrem Wesen nach keineswegs religiöse Urkunden, sondern teils geschichtliche, teils künstlerische Darstellungen (1); 'dichterische Freiheiten' dürfen uns also nicht überraschen. 4) Schließlich sind die nordischen Quellen mindestens 400 Jahre jünger als die südgermanischen. Auf Grund dieser Bedenken werde ich im Folgenden nordische Quellen nur im Zusammenhang mit südlichen Zeugnissen betrachten und auswerten, und das auch nur dann, wenn sie Wesentliches zur Klärung beitragen können.

(1) nach W. Baetke, Arteigene germanische Religion und Christentum (Der Weg der Kirche 4), Berlin/Leipzig 1933 p. 10

II. Interpretation des Indiculus superstitionum et paganiarum

Der folgenden Interpretation liegt der Textabdruck von A. Boretius in den MGH zu Grunde (1). Obgleich es möglich gewesen wäre, verschiedene Nummern des Indiculus zusammenzufassen und gemeinsam zu behandeln, habe ich mich trotz der dadurch gebotenen Vorteile - Vermeidung von Wiederholungen, einheitliche Darstellung größerer zusammenhängender Komplexe etc. - dazu entschlossen, die durch den Text vorgegebene Reihenfolge beizubehalten, da dadurch eine größere Übersichtlichkeit und ein rascheres Auffinden von Einzelheiten ermöglicht wird. Auf Wiederholungen und Parallelen soll durch Vor- und Rückverweise nach Möglichkeit aufmerksam gemacht werden.

Der Interpretation geht es um die Aufhellung der im Indiculus genannten Bräuche und Vorstellungen, nicht um eine Darstellung der (vorchristlichen) heidnischen Religion der Germanen insgesamt. Dennoch erfordern einige Paragraphen die Skizzierung des religiösen Hintergrundes, weil nur dadurch völlige Klarheit erreicht werden kann. Dabei habe ich mich angesichts der zahlreichen unterschiedlichen Interpretationen, welche die germanische Religion in der Forschung erfahren hat (2), für die kultisch-religiöse Auffassung entschieden, wie sie z. B. von Otto Höfler, Walter Baetke, Kurt Dietrich Schmidt und Karl Helm vertreten wird, d. h. für die Auffassung, "daß wir es in der heidnisch-germanischen Religion mit einem wirklichen Götterglauben zu tun haben, dessen entscheidende Lebensäußerungen sich im Kult, d. h. in Gebet und Opfer kundtun" (3).

1. De sacrilegio ad sepulchra mortuorum

Da das Wort sacrilegium und sein Plural sacrilegia in den folgenden Paragraphen immer wieder auftritt, sei es hier hinsichtlich seiner Bedeutung kurz untersucht. Dabei folge ich den Ausführungen von Caspari (4). Ziem-

---

(1) MGH. Cap. reg. Franc. I 222

(2) Eine m. E. sehr gelungene Zusammenstellung der verschiedenen Meinungen gibt K. D. Schmidt, Die Bekehrung der Germanen zum Christentum, Bd. I Göttingen 1939, pp. 83-146

(3) K. D. Schmidt, Die Bekehrung p. 146

(4) Caspari, Homilia de sacrilegiis, Christiana 1886, pp. 42ff.

lich genau dem klassischen Gebrauch folgend, wird es in den christlichen Schriften des kirchlichen Altertums und im frühen Mittelalter in dreifacher Bedeutung verwandt : 1) im Sinne von Kirchenraub, Diebstahl und Raub kirchlicher heiliger Gegenstände (sacra-legere), vgl. Poen. Valicell. II nr. 44 : De sacrilegio. Sacrilegium dicitur sacrarum rerum lesio, id est direptio, videlicet librorum et ecclesie ornamentorum, scilicet palliorum, vestimentorum, turibulorum, calicis sive omnium ecclesiarum substantiarum (2). 2) Durch Ausweitung dieses Begriffs bildet sich die Bedeutung 'frevelhafte Schändung, Entweihung des Heiligen durch Ausübung götzendienerischer Handlungen' heraus. 3) In der weiteren Entwicklung meint sacrilegium - meist im Plural - nicht selten 'die götzendienerischen Handlungen und die heidnisch abergläubischen Sitten und Gebräuche selbst, durch deren Ausübung das Heilige frevelhaft geschändet, entweiht, gekränkt wird'. Auf Grund des vermuteten Zwecks unseres Gegenstandes, nämlich die heidnischen Sitten und Gebräuche zu nennen, auf deren Ausrottung die bekehrenden Missionare und Priester besonders bedacht sein sollten, dürfte sacrilegium im Indiculus die dritte Bedeutung haben. Damit ergibt sich als Übersetzung unserer Nummer : Die götzendienerischen Handlungen an den Gräbern von Verstorbenen, wobei götzendienerische Handlungen natürlich als Interpretatio christiana für heidnische Kulthandlungen steht.

Mit Recht steht der Totenkult an der Spitze unserer Aufzählung heidnischer Gebräuche; denn seine Ausübung und seine Erscheinungsformen sind die auffälligsten und verbreitetsten Merkmale heidnischen Brauchtums. Von den zahlreichen Einzelvorgängen beim Totenkult, die mit der Aufbahrung der Leiche beginnend, über die Totenwache, den Gang zum Grabe und die Beisetzung bis zu den Gedächtnisfeiern reichen, meint unser Kanon einen bestimmten Vorgang am Grabe des Verstorbenen; und wir gehen wohl nicht fehl , wenn wir darunter die Gedächtnisfeiern und die mit ihnen verbundenen Handlungen, also Gebräuche des individuellen Totenkultes verstehen.

Diese Gedächtnisfeiern sind für fast alle indogermanischen und eine Reihe eurasischer Völker wohlbezeugt (2). In der Regel finden sie zu bestimmten

---

(1) H. J. Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisciplin der Kirche, Bd. 1, Mainz 1883, p. 374; p. 375 : "Das Zitat ist fast wörtlich einem Antwortschreiben des Papstes Gregor ad Augustinum Anglorum Episcopum vom Jahre 601 entnommen ...", entspricht also gesamtkirchlicher Auffassung.

(2) Die Nachweise finden sich bei Kurt Ranke, Indogermanische Totenverehrung, Bd. 1. Der dreißigste und vierzigste Tag im Totenkult der Indogermanen, Helsinki 1951, passim

Terminen statt, und zwar am 3., 7. (oder 9.) und 30. (oder 40.) Tage nach dem Todestag (1). Von diesen Terminen kam nach den Untersuchungen Rankes dem Dreißigsten als dem Zeitpunkt, an dem die Trauerfrist endete, besondere Bedeutung zu.

Seine tiefere Begründung findet dieser Sachverhalt in der uralten Vorstellung vom "Lebenden Leichnam", d.h. in dem Glauben, daß der Tote noch bis zu diesem Zeitpunkt (30.) unter den Lebenden weilt, die gleichen Bedürfnisse hat wie diese und erst nach Ablauf der Trauerfrist endgültig zu "existieren" aufhört. Aus dieser Vorstellung erklären sich die zahlreichen Einzelbräuche, so z.B. daß der Tote noch 30 Tage lang als rechtstätige Person gilt, daß während dieser Frist nichts an seinem Besitz geändert werden darf, daß seine Frau noch so lange mit ihm verheiratet und zur ehelichen Treue verpflichtet ist, daß ihm von jeder Speise und jedem Trank sein Teil zusteht. Dies alles sind Maßnahmen zu Gunsten des Verstorbenen, sind Inhalt und Ausführung der Totenpflege, in der sich der Lebende dem Toten mit fürsorglicher Anteilnahme zuwendet. Von hier aus sind auch die Grabbeigaben (2) und die Totenopfer zu verstehen, die ursprünglich Gaben an den Toten waren, auf die er Anspruch hatte und durch die sich die Hinterbliebenen seines Wohlwollens zu versichern suchten.

Unser Paragraph meint nun die Totenfeiern auf dem Grab : Totenopfer und Totenmahl. Zu den Totenopfern gehörte als wesentlicher Teil die Tötung von Tieren. Dabei konnte es sich einmal - bei der Bestattung - um die Lieblingstiere des Verstorbenen handeln, die diesem ins Gab bzw. auf den Scheiterhaufen mitgegeben wurden (3), zum anderen - bei den Gedächt-

---

(1) Der Jahrestodestag (anniversarium) ist in diesem Zusammenhang von geringerer Bedeutung, da ihm mehr der Charakter eines privaten als eines kultischen Gedächtnistages eignet. Auch die Verschiedenheiten der Termine (7.-9., 30.-40.), so interessant sie der Religionswissenschaft sind, sollen hier nicht verfolgt werden; für unseren Zweck genügt die zusammenfassende Feststellung, daß der Dreißigste bei den Centum-Völkern und der indo-iranischen Sprachgruppe, der Vierzigste bei den restlichen Satem-Völkern der Indogermanen üblich war (s. K. Ranke, Totenverehrung p. 354).

(2) Eine umfangreiche Zusammenstellung möglicher Grabbeigaben gibt das HDA VIII 1082-1103; man vgl. auch den Fundbericht K. Böhner, Das Grab eines fränkischen Herren aus Morken im Rheinland (Führer des Rheinischen Landesmuseums in Bonn, Nr. 4) Köln 1959

(3) Darstellung und Belege vgl. man bei Karl Helm, Germanische Religionsgeschichte Bd. II 2 p. 38

nisfeiern - um Schlachtopfer, etwa von Stieren und Böcken (1), zum Zwekke des Leichenmahls. An beidem - Opfer und Mahl - war der Tote beteiligt, "indem man die Speisen und Flüssigkeiten durch Schächte, Röhren und Öffnungen in das Innere des Grabes goß. Diese Sitte ist z.B. für das griechische und römische Altertum ausgezeichnet durch die Archäologie und durch zahlreiche literarische Überlieferungen bezeugt.... Den gleichen Sinn haben ... auch die Vertiefungen und Öffnungen in den Decksteinen germanischer Großgräber gehabt". ... und ... "die sog. 'Giebellöcher' die sich an den Steingräbern des Nordens finden /wären/ ursprünglich keine 'Seelenlöcher', ..., sondern /müssen/ mit dem Totenmahl und der Totenspeisung in Verbindung gestanden haben. ..." (2)

Daß die Kirche in der Bekehrungszeit den heidnischen Totenkult, vor allem Totenopfer und Totenmahl, vorfand und noch lange bekämpfte, ist außer in unserer Vorlage noch oftmals bezeugt. Papst Gregor III. spricht in zwei Briefen aus dem Jahre 738 von sacrificia mortuorum (3). Das Concilium Germanicum (a.742) nennt unter den heidnischen Gebräuchen, von deren Ausübung die Bischöfe das Volk abhalten sollen, die sacrificia mortuorum an erster Stelle (4), ebenso der aus der Zeit Karls des Großen stammende Bonifatiussermo VI 1 (5). Und die lateinische Musterpredigt, ebenfalls zur Zeit Karls des Großen in Mainz entstanden, hat profana sacrificia mortuorum circa defuncta corpora apud sepulchra illorum (6). Die Bußbü-

---

(1) vgl. den Brief des Papstes Zacharias an Bonifatius vom 1.5.748, in dem es heißt : Pro sacrilegis ... presbiteris, ut scripsisti, qui tauros et hyrcos diis paganorum immolabant, manducantes sacrificia mortuorum ... (bei Tangl, Die Briefe des Bonifatius und Lullus, MGH in usum scholar., Berlin 1916, Nr. 80 p. 147)

(2) K. Ranke, Totenverehrung pp. 196 und 198; natürlich wurden die Gaben auch einfach auf das Grab gelegt, von wo sie entweder Tiere, oder die Armen der Gemeinde oder eine bestellte Person fortnahmen.

(3) ad universos optimates et populum provinciarum Germaniae (Tangl, Briefe, ep. 43 p. 69) : Divinos autem vel sortilegos, sacrificia mortuorum seu lucorum vel fontium auguria vel filacteria et incantatores et veneficos, id est maleficos, et observationes sacrilegas, ... ommino respuentes atque abicientes tota mentis intentione ad Deum convertimini ad eposcopos in provencia Baioariorum et Alemannia constitutos (Tangl, Briefe, ep. 44 p. 71) : Et ut populum vobis ... a sacrificiis mortuorum omnino devitetis

(4) MGH leg. sect. II 1, 25

(5) Migne PL 89, 855f.

(6) ed. Scherer, ZfdA 12 (1865) 436-446; unsere Stelle p. 439

cher enthalten Bestimmungen, die die heidnischen Gebräuche bei Todesfällen verbieten, so Burchard von Worms (+1025), dessen als XIX. Buch seiner Dekretaliensammlung überliefertes Poenitentiale ecclesiarum Germaniae, nach seinem Anfangswort häufig Corrector genannt, in mehreren Fragen auf ausgesprochen deutsche Verhältnisse Bezug nimmt, in Frage 82 (1) :

> Commedisti aliquid de idolothito, id est de oblationibus, quae in quibusdam locis ad sepulchra mortuorum fiunt, vel ad fontes aut ad arbores, aut ad lapides, aut ad bivia, aut comportasti in aggerem lapides, aut capitis ligaturas ad cruces, quae in biviis ponuntur ? Si fecisti, aut consenticus in aliquibus fuisti, triginta dies in pane et aqua poeniteas.

Aus dem bereits genannten Brief des Papstes Zacharias an Bonifatius (s. S. 24 Anm. 1) geht nicht nur hervor, daß bei den Totenopfern Stiere und Böcke zum Zwecke des Leichenmahls getötet wurden, sondern auch, daß sich Priester daran beteiligten. Ähnliches belegt für die Gedächtnisfeiern Hincmar von Reims in seinen Capitula Presbyteris data anno 852, cap. 14 (2) :

> Quomodo in conviviis defunctorum aliarumve collectarum gerere se debeant. Ut nullus presbyterorum ad anniversariam diem, vel tricesimam tertiam, vel septimam alicuius defuncti, aut quacumque vocatione ad collectam presbyteri convenerint, se inebriare praesumat, nec precari in amore sanctorum vel ipsius animae bibere, aut alios ad bibendum cogere, vel se aliena precatione ingurgitare : nec plausus nec risus inconditos, et fabulas inanes ibi referre aut cantare praesumat, nec turpia ioca cum urso vel tornatricibus ante se facere permittat, nec larvas daemonum, quas vulgo talamascas dicunt, ibi anteferre consentiat ; quia hoc diabolicum est, et a sacris canonibus prohibitum.

In diesem Zitat gibt Hincmar der Geistlichkeit detaillierte Regeln für ihr Verhalten bei den Gedächtnisfeiern und dadurch eine Aufzählung der mit diesen verbundenen Handlungen (3). Der Geistliche, der solchen Veranstaltungen beiwohnt, soll sich nicht betrinken und sich auch nicht an dem

---

(1) bei Wasserschleben, Bußordnungen, p. 648

(2) Migne PL 125, 776

(3) Dieser Stelle liegt eine Bestimmung des 2. Arelatischen Konzils von 524 zu Grunde, die auch von Regino (de synod. causis I 398, bei Wasserschleben p. 180) und von Burchard von Worms, Decret. X 34 übernommen worden ist.

Minnetrinken (1) beteiligen. Ferner soll er darauf auchten, daß Klatschen, Lachen, Scherzen, Geschichtenerzählen, Singen, Tanzen und Maskenspiele nicht statt haben. Alle diese Dinge können als Ausdruck ausgelassener Fröhlichkeit angesehen werden, doch in jedem von ihnen steckt ein Relikt heidnischen Rituals.

Dem rituellen Lachen bei Festen sind zahlreiche Untersuchungen gewidmet (2). Aus ihnen wird deutlich, daß ein rituelles Lachen sowohl bei Initiations- und Vegetationsriten als auch im Totenkult seit alters bekannt ist und eine bedeutende Rolle spielt. In Verbindung mit dem Totenkult versteht man dieses Lachen als ein magisches Lachen, das als "vitalste Äußerung der Daseinsbehauptung ... den Bann alles Lebensfeindlichen, besonders des Todes /bricht/" (3). Denn da nach weitverbreiteter Auffassung die Toten das Lachen nicht kennen, stellt sich der Lachende eben durch sein Lachen "zu dem Verstorbenen in Gegensatz, d.h. er betont, daß er lebt, daß er sich über den Tod behaupten will". Diese "Gedanken einer bewußten Abhebung vom Toten" steht die Anschauung gegenüber, "wonach das rituelle Lachen an den Leichen- und Gedenkfeiern zur Totenpflege gehört. Damit, daß man in Gegenwart des Toten oder seiner Seele fröhlich ist, erfreut man ihn, läßt ihn teilnehmen an einem wichtigen Agens des menschlichen Lebens". Dieses Lachen ist nicht unbedingt ein freiwilliges, sondern kann durch bestellte Spaßmacher (ioculatores) oder durch Scherze, Possen, drollige oder anzügliche Geschichten gewaltsam hervorgerufen werden. So sind auch die ioca turpia, die fabulae inanes und die risus inconditi unserer Quellen zu verstehen. Ergänzt werden diese Lustbarkeiten durch Tanz und Gesang. Es kann jedoch kaum mit Bestimmtheit gesagt werden, ob zur Zeit unseres Gegenstandes diese kultischen Vorstellungen noch lebendig waren, aber angesichts des teilweise bis in das 19. Jahrhundert hineinreichenden Brauchtums (4) möchte man es annehmen.

---

(1) zu dem in amore alicuius bibere vgl. man das unten zu den §§ 9 und 19 Gesagte.

(2) Fehrle, Das Lachen im Glauben der Völker, in : ZdVerfVkde 40 (1930) 1ff.; G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, ^{2}1912; Usener, Klagen und Lachen, Kl. Schriften 4, 1913, 469f.; Artikel 'lachen' im HDA 5, 868ff.; K. Ranke, Totenverehrung pp. 281-287 u.a. (man vgl. die bei Ranke, l.c. angegebene Literatur)

(3) Ranke, Totenverehrung p. 284; die folgenden Zitate auf pp. 285f.

(4) Von Sardinien berichtet Ranke, Totenverehrung p. 282 : "Noch bis ins 19. Jh. hinein wurde dort folgender altertümlicher Brauch beobachtet : Außer den Angehörigen hatte ein gemietetes Weib um den Toten zu jammern. Wenn aber die Bahre weggetragen war, so mußte nach Landessitte eine Spaßmacherin die Trauernden zum Lachen bringen".

Ferner ist bei Hincmar noch von Masken die Rede : ... 'noch gebe er (der Priester) seine Zustimmung, daß man dort Dämonenmasken, die gewöhnlich talamascae heißen, trage, da dies teuflisch ist und von den heiligen Gesetzen verboten wird'.

Unter diesen talamascae versteht Meuli (1), und vor ihm schon Grimm (2), Vermummte, die mit der "unverständlichen lallenden Sprache der Besessenen und der primitiven Geisterdarsteller" reden. Ranke glaubt, daß es sich dabei um maskierte Totendarsteller handelt, und sieht es in Analogie zu Bräuchen der Römer, Franzosen, Engländer usw. als höchst wahrscheinlich an, "daß sie die Vertreter des Verstorbenen, vielleicht, wenn in der Mehrzahl auftretend, auch seiner Ahnen waren" (3). Da talamasca auch mehrfach in den ahd. Glossen vorkommt, wo es larva, monstrum wiedergibt (4), scheinen wir es hier mit einem allgemein verbreiteten Brauch zu tun zu haben.

Aus den zahlreichen Belegen, die Ranke zu dieser Frage beibringt, wird deutlich, daß diese Totendarsteller nicht als menschliche Darsteller oder Maskenträger aufgefaßt wurden, sondern als die Toten, die zu ihrem eigenen Begräbnis, zu den Gedächtnismahlen der Dreissigstzeit erscheinen. Für diese Vorstellung vom "lebenden Toten", die in vielen Sagen weiterlebt, sei nur noch ein nordisches Zeugnis zitiert (5) :

þá qvað þat Hamðir, inn hugomstóri :
'Svá komaz meirr aptr móður at vitia,
geir-Niǫrðr, hnigginn á Goðþióðo,
et þú erfi et ǫll oss dryccir,
at Svanhildi oc sono þína.

(1) Meuli, Artikel "Masken" in HDA 5 1762; vgl. Ranke, Totenverehrung p. 213ff, dem meine Darstellung weitgehend folgt.
(2) Grimm, DWb II 101
(3) Ranke, Totenverehrung pp. 214f.
(4) vgl. Steinmeyer-Sievers, Die ahd. Glossen, 2, 10, 32; 2, 17, 43ff; 2, 469, 4ff; Frank, Geschichte des Wortes Hexe, in : Hansen, J., Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozeß im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgung, München 1900 p. 619
(5) Guðrúnarhvǫt 8, in : Edda, hrsg. von Neckel-Kuhn, Heidelberg, ^{4}1962 p. 265; dt. Übersetzung : Genzmer, Thule Bd. I Darmstadt ^{2}1963 p. 103

Das sagte Hamdir
Der Hochgemute :
"So kehrt später
der Speer-Njörd, gefällt
im Gotenvolk,
zu Gudrun heim,
daß du uns allen
das Erbmal trinkst
deinen Söhnen
und Sigurds Tochter".

Totenmahl, Totenspeisung, Totendarstellung und die mit diesen verbundenen Lustbarkeiten haben wir also als möglichen Inhalt dieses Paragraphen anzusehen. Leider läßt seine allgemeine Formulierung sacrilegium ad sepulchra mortuorum keine genauere Bestimmung zu.

In vielen kirchlichen Schriften wird das Bemühen deutlich, das heidnische Brauchtum im christlichen Sinne umzuformen. So wurden aus den heidnischen Totenfesten zunächst Gedenktage zu Ehren der Verstorbenen, besonders der Märtyrer, ohne liturgische Handlungen zum Wohle der Seele. Später bilden dann die karolingischen Theologen den Gedanken aus, daß diese Gedenktage, und zwar vor allem der Dreißigste, zum Heile der Seele dienen sollten (1), und verbinden ihn mit Vigilien, Meßopfer, Absingen von Psalmen und Hymnen, Almosen und anderen guten Werken.

Für die Totenopfer gilt sicher das gleiche wie für die Opfer allgemein. In dem von Beda überlieferten Brief Papst Gregors an den Abt Mellitus heißt es (2) :

Et quia boves solent in sacrificio daemonum multos occidere, debet eis etiam hac de re aliqua sollemnitas inmutari, ut die dedicationis vel natalicii sanctorum martyrum quorum illic reliquiae ponuntur tabernacula sibi circa easdem ecclesias, quae ex fanis commutatae sunt, de ramis arborum faciant et religiosis conviviis sollemnitatem celebrent; nec diabola iam animalia immolent, sed et ad laudem

(1) vgl. Ranke, Totenverehrung pp. 328ff. Dabei stützten sich die Theologen auf Aussprüche und Zeugnisse der Kirchenväter; besonderen Einfluß scheint dabei eine Erzählung Gregors des Großen (Dial. VI 55, bei Migne PL 77, 419f) gehabt zu haben, die Ranke wie folgt wiedergibt : "Papst Gregor will die Seele eines verstorbenen Bruders, dessen Leiche auf seinen Befehl hin wegen Übertretung des Gebots der Armut in eine Mistgrube geworfen war, aus dem Fegefeuer erlösen. Er ordnet deshalb nach dem Tode des Mönches an, daß an den folgenden dreissig Tagen dreissig Messen für den Verstorbenen gelesen werden sollen. Nach dieser Frist erscheint ihm der Tote und sagt ihm, dass er durch diese christliche Fürsorge von seinen Qualen erlöst sei".

(2) Beda, hist. eccl. 1, 30 Migne PL 95, 70f

Dei in esu suo animalia occidant et donatori omnium de satietate sua gratias referant, ut, dum eis aliqua exterius gaudia reservantur, ad interiora gaudia consentire facilius valeant.

Und hinsichtlich der Totenspeisung bringt K. Ranke (1) mehrere Belege, daß dem Verstorbenen eine Hostie in den Mund gegeben wurde, daß man den Toten also am hl. Mahl teilnehmen ließ.

Eine andere Deutung versteht die Hostie als Ablösung des Charonspfennigs, als christliche Übernahme und Umformung einer heidnischen Sitte, die sowohl durch Ausgrabungsfunde (2) als auch durch langes Fortleben wohl bezeugt ist. Dem ist entgegenzuhalten, daß auch noch zur christlichen Zeit dem Toten Münzen mitgegeben wurden, die jetzt jedoch als Petersteuer, "die vom Verstorbenen dem Thorwart der Himmelspforte entrichtet werden mußte" (3), im christlichen Sinne umgedeutet wurden.

Neben den Vorstellungen vom "lebenden Leichnam" und vom "lebenden Toten" ist bei den Westgermanen jedoch schon vor dem christlichen Einfluß ein Dualismus voll entwickelt, der deutlich zwischen Körper und Seele scheidet, wie das Wort 'Seele', das dem gemeinwestgermanischen Wortschatz angehört und keine erst sekundär verbreitete Schöpfung ist, beweist: afries. sele; ahd. se(u)la; as. seola, siola; ags. sawol; got. saiwala; das Nordische hat das Wort erst spät teils aus dem Ags., teils aus dem As. übernommen (4). Wenn das Wort alt ist, muß auch der Begriff alt sein. So ist bei der Betrachtung des Totenkultes, soweit er auf die Vorstellung vom 'lebenden Leichnam' zurückgeht, die Möglichkeit nicht außer acht zu lassen, daß seine Gebräuche neben dieser ganz anderen - dualistischen - Vorstellung nur "als inhaltslos gewordene Pietätshandlungen weiterleben" (5).

---

(1) Totenverehrung p. 189; einen ähnlichen Synkretismus verbietet das Conc. Autiss. cap. 12 (MGH Conc. I p. 180): Non licet mortuis nec eucharistia nec osculum tradi nec de vela vel palliis corpora eorum involvi. Diese Bestimmung ging auch in die sog. 2. Statutensammlung des Bonifatius c. 20 (Migne PL 89, 822) ein.

(2) man vgl. u. a. den schon genannten Ausgrabungsbereicht K. Böhners.

(3) E. L. Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch im Spiegel der heidnischen Vorzeit, 2 Bde Berlin 1867, Bd. 1 p. 190

(4) K. Helm, RG., II, 2 p. 44; Kluge/Götze, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, ^{18}1960 p. 697; E. Brate, Själ. in: Uppsalastudier tillegnade Sophus Bugge, Uppsala 1892 pp. 6-14

(5) K. Helm, RG., II, 2 p. 44

Halten wir aus obigen Ausführungen fest : Totenopfer waren bei allen deutschen Stämmen üblich, wie die Briefe Papst Gregors und das Concilium Germanicum beweisen. Sie hörten mit dem Zeitpunkt der Bekehrung nicht auf; noch Burchard von Worms kennt und bekämpft sie.

2. De sacrilegio super defunctos, i.e. dadsisas

Im Gegensatz zu dem vorhergehenden gibt dieser Paragraph seinen Gegenstand ganz genau an : heidnisches Tun über (bei) Verstorbenen, d.i. dadsisas. Die älteren Erklärer - wie z.B. Eckhart (1) und Boretius (2) - versuchten die Deutung dads-isas und gaben als Übersetzung Totenessen, Totenschmaus. Heute jedoch hat sich die von J. Grimm (3) vorgeschlagene Erklärung durchgesetzt, die dad- aus dod und -sisas aus einem zum Stamme von ahd. sisuua gehörenden Wort herleitet und damit die Bedeutung 'Totenlied' wahrscheinlich macht.

Die meisten Forscher stimmen auch darin überein, daß es sich bei diesen Totenliedern nicht um Klagelieder oder um die mehrfach belegten (4) Preislieder handelt, sondern daß Gesänge kultisch-magischen Inhalts gemeint sein müssen, da die Kirche sonst wohl kaum so scharf gegen diese Lieder,

---

(1) Eckhart, Comment. de rebus Franciae orient. I p. 408 (nach Saupe, Ind. p. 7)

(2) Boretius, A., MGH Cap. reg. Franc. I 222; vgl. HDA II 134f.

(3) Myth. ^{4}II 1027; Hauck, Kirchengeschichte ^{9}II 406, Anm. 2; Kögel, Lit. Gesch., I 51 : "Der hd. -sächs. Ausdruck für das Totenzauberlied ist sesu-, sisi-, ein männlicher u-Stamm, der dann in die wa-Klasse übergeführt wird; daher der ahd. Plural sisuua. Die altsächs. Pluralform sisas ist zu beurteilen wie uualdas-Wälder, uuegas-Wege, slutilas-Schlüssel; statt in die wa-Klasse ist das Wort hier in die a-Klasse geraten wie viele andere alte u-Stämme". - Wesche, Geschichte des dt. Heidentums, PBB 61 (1937) p. 91; R. Leicher, Die Totenklage in der deutschen Epik von der ältesten Zeit bis zur Nibelungen-Klage (=Germanistische Abhandlungen, 58. Heft) Breslau 1927 p. 22

(4) Totenklage, -lieder in Form von Preisliedern bezeugen für germ. Stämme u.a. Jordanes, de origine actibusque Getarum capp. 41 und 49; Beowulf v. 3170-83; das ags. Wort dafür ist sorhleodh, Beowulf v. 3140ff., 1118

die sie in interpretatio christiana carmina diabolica, carmina turpia nennt, vorgegangen wäre. Die Meinungen gehen jedoch auseinander, sobald es darum geht, die Art dieser kultischen Lieder näher zu bestimmen. Je nachdem, ob der einzelne Forscher glaubt, der Totenkult sei bestimmt von der Furcht vor dem Toten, oder ob er ihn für Handlungen der Totenpflege hält, werden diese Lieder einmal als Bannlieder (1), zum anderen als Lockungslieder (2) aufgefaßt. Nach den Ausführungen Rankes war die Totenpflege Hauptbestandteil des Totenkultes, für apotropäische Handlungen sind Ausnahmefälle anzunehmen : "Wo jene primitiven Faktoren der Angst und Abwehr noch heute im Trauerzeremoniell Platz haben, handelt es sich entweder um Relikte urtümlichster Glaubenshaltung, oder um Apotropäismen gegen bestimmte Kategorien besonders gefürchteter Toter - d.h. solche, die schon zeitlebens asozial waren oder an denen ein Unrecht begangen worden ist und die nun bis zur Behebung dieser Schuld umgehen müssen und die Lebenden bedrängen, oder solche, die ihre Lebenszeit nicht voll ausgelebt haben : getötete Verbrecher, gefallene Krieger, Ermordete, Wöchnerinnen, Kinder usw. -, in manchem vielleicht auch um fremdkulturliche Einflußnahme. Im übrigen ist diese Tendenz oft genug erst von einer auf Dämonen- und Totenfurcht abgestimmten Wissenschaft hineingeheimnisst worden" (3).

Wenn diese Darstellung den Tatsachen entspricht, dann dürfen wir die dadsis as getrost als Totenzauberlieder auffassen, durch die der Tote beschworen werden sollte, als Parallele und nicht, wie Kögel will, als Gegenteil zu dem altn. valgaldr.

Dieser valgaldr ist zwar ein Hapaxlegomenon (Baldrs draumar, ed. Neckel/Kuhn, Edda pp. 277 ff.) und als ein solches von geringer Beweiskraft, wird jedoch von anderen literarischen Quellen des Nordens gestützt : "Freyja weckt in den Hyndluljóð die Hundla, damit sie ihr das Geschick ihres Günstlings Ottar künde (Norroon Fernkvaedi, hrgb. von Bugge, p. 152). So weckt Svipdagr seine Mutter Gróa, um von ihr die Zukunft zu erfahren (ebd. p. 338); so kündet nach der Hervararsaga Angantýr, nachdem er dem Grabhügel entstiegen ist, seiner Tochter Hervör ihr Geschick (Hervararsaga, ed. Bugge, pp. 214ff.)" (4).

---

(1) so Kögel, Lit. Gesch. I 51; Leicher, Totenklage p. 23

(2) Grimm, Myth. ^{4}II 1027; Saupe, Indiculus p. 7; Boudriot, Altgerm. Religion p. 50f.; Wesche, dt. Heidentum p. 91

(3) K. Ranke, Totenverehrung pp. 121 f.

(4) E. Mogk, Über Zauber und Weissagung bei den Germanen, in : Festschrift zu dem Historikertage in Leipzig, Ostern 1894, Leipzig 1894, pp. 81-90; Zitat auf pp. 85 f.; die ersten beiden Stellen sind heute leichter zugänglich bei Neckel/Kuhn, Edda, pp. 288 f., und bei Neckel, Edda, 3. Aufl p. 298

Diese Totenbeschwörung hat vor allem den Sinn der Zukunftbefragung, der Tote soll dem Lebenden erscheinen und ihm Auskunft über das Dasein nach dem Tode geben. Darüber hinaus ging es wohl auch um die Herstellung eines geheimnisvollen sprachlichen Verkehrs der Hinterbliebenen mit dem Toten.

In den Glossen finden sich als Ausdrücke für die rituelle Totenklage hiberas nenias-spanisciu gipôsi, sisuua; neniassisua vel bose; nenias i.funebria carmina. i. sisuu; carmen lugubre-sisesang (1). Das Wort sisu ist nur deutsch überliefert; im Ags. haben wir als entsprechendes Wort licsang oder licleoth. Auffällig ist bei der deutschen Überlieferung, daß das Wort sisu im Oberdeutschen nicht sehr verbreitet gewesen und ohne weitere Zusätze nicht verstanden worden zu sein scheint, während fränkische und altsächsische Quellen vom Leser ein uneingeschränktes Verständnis erwarten (2). Dadsisas findet sich meines Wissens nur in unserer Vorlage (3). Texte solcher Totenzauberlieder sind nicht überliefert; literarisch gestaltete Totenaufforderungen sind die Strophen 8-11 des Herwörliedes (dt. vom Genzmer, Thule Bd. I. 2, ^{2}1963, p. 212) und Baldrs' draumar 3ff. (vgl. S. 31).

Von der Existenz solcher Totenbeschwörungen wissen auch kirchliche Quellen. Das cantare in der im vorigen Paragraphen zitierten Stelle Hincmars könnte solche meinen. Deutlicher sind Regino von Prüm und Burchard von Worms.

Regino, de synodalibus causes I, Notitia 73 (4):

> Si carmina diabolica, quae super mortuos nocturnis horis ignobile vulgus cantare solet et cachinnos quos exercent, sub contestatione Dei omnipotentis prohibeat ?

---

(1) Steinmeyer/Sievers, Die althochdeutschen Glossen. 5 Bde. Berlin 1879-1922, I 304, 12; I 310, 46; II 559, 37; I 711, 66.

(2) vgl. Wesche, Dt. Heidentum p. 91

(3) Stumpfl, Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas, Berlin 1936, p. 157, behauptet jedoch, allerdings ohne Belege beizubringen, es sei mehrfach in der kirchlichen Literatur bezeugt.

(4) Wasserschleben p. 24; diese Bestimmung findet sich fast wörtlich in einer Homilie des Papstes Leo IV. aus dem Jahre 847 (Mansi XIV, 855) und im Meeresheimer sermo synodalis von 1009 (Mansi, XIX 314), s. unt. S. 48 Anm. 1.

Burchard von Worms (1):

> Observasti excubias funeris, i.e., interfuisti vigiliis cadaverum mortuorum, ubi christianorum corpora ritu paganorum custodiebantur, et cantasti ibi diabolica carmina, et fecisti ibi saltationes quas pagani diabolo docente adinvenerunt, et ibi bibisti, et kachinnis ora dissolvisti ...?

In beiden Zeugnissen geht es um die Gestaltung der Leichenwache, die zur nächtlichen Stunde an der Leiche abgehalten und mit Zauberliedern, Tanz, Scherzen, lautem Lachen, üppigen Mahlzeiten und Gelagen ausgefüllt wurden. Dabei stellte man sich die Seele des Verstorbenen als anwesend vor und suchte sie zu unterhalten.

Unsere Nummer richtet sich also, soviel scheint mir deutlich geworden zu sein, einmal gegen die dadsisas, die carmina diabolica, die zur nächtlichen Stunde bei der Totenwache gesungen wurden und über Klage hinaus auch Beschwörung und Totenbefragung, also Totenzauber, enthielten, und zum anderen gegen die mit der Leichenwache verbundenen Lustbarkeiten. Die Institution der Leichenwache selbst ist jedoch nicht Gegenstand der Bekämpfung, sondern findet ihren Platz auch im Christentum.

Die Existenz eines germanischen Wortes für diese Lustbarkeiten macht deutlich, daß die oben zitierte Beichtfrage Burchards nicht nur als Eventualfall angesehen werden darf. Das mehrfach belegte as. Wort sesspilon, erklärt als sisuspilon, dient im 11./12. Jh. zur Glossierung von lat. nenia 'Klagelied' (2) und findet sich ebenfalls in der alts. Beichte (MSD LXXII, 29): ik gehorda hêthinnussja endi unrhênja sespilon - 'Ich hörte heidnische unreine Totenlieder' (3). Helm nimmt an, daß es sich hier ursprünglich um eine "mit rhythmischer Bewegung verbundene Handlung im Totenkult handelt, deren Bezeichnun eine Bedeutungserweiterung durchmachte" (4). Auch sesspilon findet sich nicht im oberdt. Sprachgebiet.

---

(1) Decret. XIX (Corrector) c. 79; bei Wasserschleben, Bußordnungen p. 648, ähnlich Regino, de syn. caus. I 398 (bei Wasserschleben p. 180): den laicis, qui excubias funeris observant, wird verboten, diabolica carmina cantare, ioca et saltationes facere, quae pagani diabolo docente adinvenerunt. Über das Verhältnis Burchards zu Regino s. Boudriot, Altgerm. Relig. p. 24

(2) Glos. II, 576; IV, 206, 17

(3) bei Grimm, Myth., II 1027: "hethinnussja müssen verwünschungen sein, vgl. alts. hatol dirus, Hel., 110, 8. ahd. hazzal malitiosus, gl. Hrab. 957[2]."

(4) Helm, RG., II, 2 p. 17

Inwieweit die von Grimm (Myth., ^{4}II, p.1027) erwähnten Lieder, hellirna genannt, die nach "heidnischem Brauch auf Totenhügeln und Gräbern ausgesprochen wurden, damit ein Toter Rede stehe oder etwas herausgebe", mit den dadsisas unserer Notiz in Zusammenhang gebracht werden dürfen, wage ich nicht zu entscheiden (1).

3. De spurcalibus in Februario

Jede Interpretation dieses Paragraphen hat auszugehen von einer Deutung des Wortes spurcalia. Es liegt nahe, es mit dem noch heute gebräuchlichen Monatsnamen Sporkel, Spurkel, für Februar zusammenzubringen. Dabei ist es jedoch mehr als unwahrscheinlich, daß spurcalia als Latinisierung der ndl., westf. und niederrhein. Monatsbezeichnung Sporkel anzusehen ist; dieser Annahme steht einmal der Plural und zum anderen die Tatsache entgegen, daß das Wort Sporkel erstmals im 13. Jh. auftaucht. Sicherer ist die Deutung, die Sporkel auf das lat. spurcalia zurückführt, d.h. also annimmt, daß spurcalia einen dermaßen verbreiteten und geübten Brauch meint, der dem Februar den Namen geben konnte.

Spurcalia selbst ist als direkte Weiterbildung aus lat. spurcus - 'schmutzig, unflätig' zu verstehen, und zwar als Analogiebildung zu den römischen Festnamen auf -alia wie etwa Lupercalia, Saturnalia, Vulcanalia, sämtlich n.pl. Die so aus der Wortbildung abzuleitende Vermutung, daß wir es hier mit einem Festnamen zu tun haben, wird ferner gestützt durch die Homilia de sacrilegiis, wo es im 17. Kapitel heißt ... vel qui in mense februario hibernum credit expellere, vel qui in ipso mense dies spurcos ostendet, ..., non christianus, sed gentilis est. Was kann unter dies spurcos ostendere anders verstanden werden, als das Begehen von Feiertagen, die der Verfasser der Homilia als heidnisch ansieht und deshalb mit der abwertenden Bezeichnung spurcos versieht ?

Das Wort spurcalia selbst kommt m.W. außer im Indiculus nur noch einmal vor, und zwar bei Aldhelm, De laudibus virginitatis c.25 :

> Slyvester... ad lethiferum Romae draconem in clandestino cryptae spelaeo latitantem, qui virulentis faucibus et pestifero spiritus anhelitu aethera corrumpens miserum populum atrociter vexabat, per

(1) dazu vgl. man H. Wesche, Der althochdeutsche Wortschatz im Gebiete des Zaubers und der Weissagung, Halle 1940 pp.49 f.; Helm, RG II, 2 p.124

centenos latebrarum gradus introrsum descendisse fertur, et eandem mirae magnitudinis bestiam, cui paganorum decepta gentilitas ad secandam furoris vesaniam fanaticae lustrationis spurcalia thurificabat, inextricabili collario constrictam ... multavit, ... (1).

Diese Stelle, in der unter spurcalia sicherlich eine Art Reinigungs- oder Sühneopfer (2) zu verstehen ist, hat allein Eingang in die einschlägigen mittellateinischen Lexika gefunden, wo es im Wesentlichen als Synonym der bekannteren Begriffe spurcitia und spurcities 'Götzendienst, Unfläterei' aufgefaßt wird (3). Jedoch kann aus einem einzigen Beleg kaum die volle Bedeutung eines Wortes entnommen werden.
Die Aldhelmstelle berichtet insofern von einem Sonderfall, als es sich hier um einen einmaligen Notfall handelt, während im Indiculus von einem jahreszeitlich gebundenen und jährlich wiederkehrenden Brauch die Rede ist. Auch die mir von Herrn Machielsen brieflich vorgetragenen Bedenken, daß spurcalia eventuell eine angelsächsische (4) Nebenform zu spurcities etc. sei, erscheint zu einfach; ganz abgesehen davon, daß damit die Schwierigkeit um nichts verringert worden ist, welche so besondere Abgötterei es denn im Februar gab, daß sie im Indiculus (und in der Homilia) eigens genannt wird, im Monatsnamen weiterlebt und dadurch vom Üblichen weit abweichend klassifiziert wird.

Es bleibt dabei, daß spurcalia hier einen nach dem Zeugnis der Homilia mehrere Tage dauernden heidnischen Brauch meint, der sehr wohl den Charakter eines Festes gehabt haben kann. Das Wort selbst tritt erst im 7./8. Jh. auf angelsächsischem und fränkischem Boden auf und ist als verächtliche Benennung einer heidnischen Kulthandlung seitens der Kirche aufzufassen.
Da es nur zweimal belegt ist, ist anzunehmen, daß es sich hier nicht um

---

(1) zitiert nach Migne PL 89, 122; Sylvester ist Papst Sylvester I. (314-335), mit dem viele Legenden verbunden sind; man vgl. Joh. Jos. Döllinger, Die Papst-Fabeln des Mittelalters, München 1863

(2) Caspari, Homilia p. 36 : Schweineopfer

(3) Du Cange, Glossarium mediae et infimae latinitatis, Bd. 7, 1886 p. 565; J. H. Baxter/Ch. Johnson, Medieval Latin Word-List from British and Irish Sources, London ^{3}1950 : spurcalia = pollutions; A. Blaise/H. Chirat, Dictionaire latin-français des auteurs chrétiens, Straßburg 1954, p. 773 : spurcalia = obscénités, superstitions paiennes

(4) Zum vollen Verständnis dieses Einwandes sei hier auf die weiter unten zu behandelnde Meinung Machielsens hingewiesen, daß unser Kodex von einem angelsächsischen Kopisten geschrieben worden sei.

eine Eventualbestimmung oder topische Übernahme aus früheren Quellen handelt, ferner daß der Brauch in römisch-gallischen Gebieten nicht bekannt war, da ihn sonst die hier reichlicher fließenden Quellen (etwa Caesarius) aufweisen sollten, und schließlich daß es diesen Brauch zur Abfassungszeit des Indiculus (nach 742) gegeben haben muß, auf Grund des Fortlebens der Bezeichnung im Monatsnamen wahrscheinlich bei niederdeutsch-westfälischen Stämmen.

Welchen Charakter hatte nun dieses Fest ? Im Bestreben, unsere Notiz den voraufgehenden, auf den Totenkult bezüglichen Nummern anzuschließen, versucht Saupe ohne ein konkretes Zeugnis beizubringen, die spurcalia mit dem Winteraustreiben in Beziehung zu setzen und sie als ein "öffentliches Totenfest" zu erklären, das "sich an das Frühlingsfest der erwachenden Natur anschloß" (1). Diese Auffassung scheint mir widerlegt durch den bereits im Auszug (S. 34 f.) vorgelegten Paragraphen 17 der Homilia de sacrilegiis. Er lautet vollständig :

> Quicumque in kalendas ienuarias mensas panibus et aliis cybis ornat et per noctem ponet et diem ipsum colit et (in eo) auguria aspicet uel arma in campo ostendit et feclum et ceruulum et alias miserias vel lusa, quę in ipso die insipientes solent facere, uel qui in mense februario hibernum credit expellere uel qui in ipso mense dies spurcos ostendit, (et qui in kalendis ianuariis) aliquid auguriatur, quod in ipso anno futurum sit, non christianus, sed gentilis est.

In diesem Paragraphen nennt der Verfasser der Homilia die heidnischen Feste, an denen teilzunehmen den Christen verboten wird. Zuerst werden die Januarkalenden angeführt, dann das Winteraustreiben im Februar und drittens die im gleichen Monat begangenen dies spurcos. Nach dem klaren Wortlaut der Homilia muß der Verfasser an drei verschiedene Feste gedacht haben (2).

Auch Boudriot sieht spurcalia als zum Totenkult gehörend an und glaubt, daß mit unserem Paragraphen die Befleckung des Apostelfürsten Petrus bzw. seines Tages (Petri Stuhlfeier, am 22.2. gefeiert) durch Totenfeiern gemeint sei. Für diese Totenfeier nimmt er mit Fedor Schneider die "nach Gallien und Germanien eingewanderte römische Totenfeier der Caristia in Anspruch" (3). Bedenklich hätte ihn jedoch die Tatsache stimmen müssen,

---

(1) Saupe, Indiculus pp. 7f; ähnlich P. Herrmann, Deutsche Mythologie, Leipzig ^{2}1906, p. 44, ebenfalls ohne Begründung, wahrscheinlich von Saupe übernommen.

(2) in ähnlichem Sinne Caspari, Homilia p. 66

(3) Altgerm. Rel. pp. 75f. und Anm. 5

daß spurcalia erst im 7. Jahrhundert auf fränkischem und angelsächsischem Boden genannt werden.

Ein wahrscheinlicheres Ergebnis verspricht die Untersuchung der Derivate von Sporkel, besonders der Personifikationen. Zwar sind diese erst sehr viel später belegt, aber es handelt sich dabei ausschließlich um Brauchtümliches; Brauchtum jedoch überdauert oft lange Zeiten, die Formen bleiben, wenn auch der ursprüngliche Inhalt verblaßt oder auch ganz verloren geht. In seiner sprachgeographischen Untersuchung 'Germania Romana' legt Frings gerade zu dieser Frage ein umfangreiches Material vor, das hier jedoch nicht noch einmal ausgebreitet, sondern nur in seinen Ergebnissen skizziert werden soll. Das Verbreitungsgebiet des Wortes Sporkel begrenzt er wie folgt (1) : "Im rheinischen Norden und in der rheinischen Mitte, im Klever und im Kölner Land beiderseits des Rheins, erscheint im Anschluß an das mndl. sporkel, spuerkel, nndl. sprokkel-maand 'Februar' als Normalfall spörkel, spürkel, m, vereinzelt sprukel, spörk, das gegen Süden im Trierer Raum, an Mosel und Saar, immer seltener wird; in der hier entrundeten Form spirkel, sperkel, vereinzelt spärkelen, läßt sich das Wort bis nach Lothringen ... verfolgen. Die Südgrenze bestimmen die Punkte Lothringen-Westerwald, die Siebenbürgen haben spirkel von Mosel und Rhein mitgenommen. Im Süden, im Rheinfränkischen, hat das Wort offenbar Einbuße erlitten, wie der oberhessische Beleg von 1315 und die sonstigen rheinfränkischen Grenzfälle /DWb 10, I, 2678, Weinhold, dt. Monatsnamen/ lehren. Doch bleibt das Wort in dem bekannten romanischen Rahmen, der sich vom Westerwald über das Siegerland nach Westfalen hochreckt".

Bezeichnend ist, daß alle von Sporkel abgeleiteten Personifikationen weiblichen Geschlechts sind; die Spürkelsgrete, alte Spürkelisch, de Sperkelfra, Spörkelsin ist in erster Linie eine Wetterfrau, d.h. sie macht und bestimmt das Wetter, insbesondere das Februarwetter. Diese Eigenschaft der Wettermacherin kann jeder Frau zukommen, besonders aber derjenigen, die bei einer bestimmten Gelegenheit die letzte ist : "Am Westerwald (Neiwied) ist es die Frau, die am Blasiustage (3. Februar) zuletzt den Halssegen bekommt; von ihr sagt man ausdrücklich, daß sie das Jahr hindurch das Wetter macht, ... Bei den vielfachen Frauenvisiten, die man am unteren Westerwald im Februar abhält, heißt die zuletzt kommende die 'Spörkelse'

(1) Theodor Frings, Germania Romana, Teuthonista Beiheft 4, 1932, p. 115; zu Sporkel vgl. man ferner : Weinhold, Die deutschen Monatsnamen, Halle 1869, pp. 18, 24, 56; Kluge/Götze, Etym. Wb. ^{18}1960 pp. 729/30; HDA Art. 'Februar', II Sp. 1275

...". "In Herschbach (Eifel) und auch an anderen Orten wurde früher auf Lichtmeß während der heiligen Messe zur Entrichtung eines Opfers ein allgemeiner Umgang um den Altar gemacht. Auch hier war die letzte der umgehenden weiblichen Personen die Spörkelse" (Frings p.118). Auch sie hatte Einfluß auf das Wetter.

Damit sind wir in dem Bereich der Lichtmeßbräuche, über die die volkskundlichen Sammelwerke ein reiches Material zusammentragen. "Lärmen, Schmausen, Tanzen zu Lichtmeß ..., Pritschenschlag auf Blasius (3.Februar) als Auftakt der Fastnacht, Tanzen und Springen von Frauen und Mädchen zu Lichtmeß und Fastnacht als Fruchtbarkeitszauber, Hudellaufen von Mariä Reinigung bis Fastnachtsdienstag, Lichtmeßwachslichter als Fruchtbarkeits- und Dämonenabwehrzauber, Frauenfeste als Lenzfruchtbarkeitsfeste zu Lichtmeß und die Weiberfastnacht mit Frauenherrschaft und Frauenumzug ... - das sind einige hervorstechende Sonderzüge (der Lichtmeßbräuche) ..." (Frings p.119).

Dieses Fest, das den Bräuchen den Namen gab, wird jedoch erst seit Papst Sergius (687-701) offiziell begangen, und zwar als Erinnerung an die Darstellung Jesu im Tempel. Da es 40 Tage nach dem Christfest gefeiert wird, fällt es auf den gleichen Tag wie die römischen Lupercalien, und es ist offenbar, daß wir es hier wieder mit dem Bemühen der Kirche zu tun haben, heidnischen Sitten und Gebräuchen christlichen Sinn unterzulegen und sie so zu amalgamieren.

Doch dies bedeutet nicht, daß die Lichtmeßbräuche Relikte der römischen Lupercalien sind. Vielmehr war schon von jeher der Februar durch zahlreiche Feste vor anderen Monaten ausgezeichnet : Frühlingsfeste, Fastnachtsbräuche, ein altes indogerm. Totenfest (1) gaben Anlaß zu einer Vielzahl von Volksbräuchen, deren einzelne Elemente heute kaum noch deutlich von einander geschieden werden können. Weder kann gesagt werden, was römisch, was gallisch und was germanisch ist, noch können wir jeden einzelnen Brauch mit Sicherheit auf ein bestimmtes Fest zurückführen; es bleibt eine verwirrende Vielfalt von Bräuchen und Vorstellungen. Aber in unserem Zusammenhang ist die Frage nach der Herkunft dieser Bräuche sekundär, wichtig ist nur, daß es sie - wie unsere Stelle und die Homilia belegen - auf deutschem Boden gegeben hat und vereinzelt auch noch gibt.

Das Spurkalienfest wurde im Februar gefeiert. Dieser Monat ist schon seit alters durch allerlei Brauchtum als eine Zeit gekennzeichnet, in der den

(1) vgl. Jungbauer, HDA II, 1279 unter 'Februar'

Frauen eine besondere Bedeutung zukommt, wie schon der brauchtümliche Name 'Weibermonat' zeigt (1). Ferner ist der Februar die Zeit der Frühlingsfeste, in deren Mittelpunkt das so wichtige Fruchtbarkeitsmotiv stand. Dies alles und die oben zitierten Ergebnisse der Untersuchung Frings' deuten darauf hin, daß es sich bei den Spurkalien um ein besonders in niederdeutschen Gebieten beheimatetes heidnisches Kultfest handelt. Der Zusammenhang dieses Fruchtbarkeitsfestes mit den Fastnachtsbräuchen, den Stumpfl (2) als bewiesen annimmt, scheint mir zwar nicht abwegig, aber doch fragwürdig, da kein direkter Beleg beigebracht werden kann.

4. De casulis, i.e. fanis

Während im Norden zahlreiche Tempelreste eine relativ genaue Vorstellung von Beschaffenheit und Einrichtung germanischer Tempel gestatten, sind wir bei den Südgermanen allein auf schriftliche Zeugnisse angewiesen (3). Die ältesten sind die des Tacitus. Im 9. Kapitel der Germania (4) findet sich jene bekannte Stelle, daß die Germanen es als mit der Hoheit

---

(1) HDA IX, 235ff unter 'Weibermonat'

(2) Stumpfl, Kultspiele, p. 22 : "Das Wort (spurcalia) darf mit 'heidnisch-unsittliche Tage' übersetzt werden, die zu begehen im 8. Jahrhundert im Norden des fränkischen Reiches verboten wurde : zweifellos, wie Frings annimmt, ein landschaftlicher Name für Fastnacht. Mag, wie Frings meint, dieser Name auch vielleicht bis auf römische Zeit zurückgehen - für das F e s t selbst kommt natürlich (sic !!) römische Herkunft gar nicht in Frage (Reste von Einflüssen höchstens!). Daß die Verwandtschaft mit römischen Festen, den Lupercalien vor allem, nichts anderes beweisen kann als Konvergenz, als Urverwandtschaft das sollte heute jedem selbstverständlich sein!" Stumpfl beruft sich hier zunächst auf Frings, münzt dabei jedoch dessen vorsichtige Vermutung "Kluge insbesondere wird mit seiner Deutung (der spurcalia) 'landschaftlicher Name für Fastnacht' nicht weit vom Richtigen sein" (114), ohne weitere Argumente oder Belege beizubringen, in eine "zweifellose" Tatsache um. Richtig sieht er jedoch wohl darin, daß die spurcalia kein römisches, sondern ein germanisches Fest gewesen sind.

(3) Zu diesem Kapitel vgl. man besonders : A. Thümmel, Der germanische Tempel, in : PBB 35 (1919) 1-123 bes. 115ff. ;Grimm, Myth. I 64-69; H. Wesche, Das Heidentum in der althochdeutschen Sprache. I. Teil : Die Kultstätte. Diss. Göttingen 1932, bes. pp. 17ff., auf denen das gesamte Glossenmaterial vorgestellt und besprochen wird.

(4) ceterum nec cohibere parietibus deos neque in ullam humani oris speciem assimulare ex magnitudine caelestium arbitrantur.

der Götter unvereinbar erachteten, die Götter in Wände einzuschließen, d.h. daß die Germanen keine Tempel gekannt hätten. Dieser Aussage entgegen stehen die Beschreibung des Nerthuskultes (1) und die Schilderung des ersten Vorstoßes des Germanicus über den Rhein (2), wo jeweils von einem templum die Rede ist. Bevor wir jedoch diese Aussagen des Tacitus als widersprüchlich abtun und damit entwerten, betrachten wir die anderen Zeugnisse. Sie beginnen im 5. Jh., also erheblich später, mit den Lebensbeschreibungen einiger Bekehrer, die im Verlauf ihrer Missionstätigkeit heidnische Heiligtümer zerstören.

Aus den bei Grimm (3) verzeichneten Zeugnissen läßt sich zwar nicht der allgemeine Gebrauch von Tempeln erweisen, aber sie belegen das Vorkommen von delubra, fana und templa bei fast allen deutschen Stämmen (Burgunden, Franken, Langobarden, Alamannen, Sachsen und Friesen) für das 5.-8. Jahrhundert und sichern so doch wenigstens die Existenz einiger Tem-

---

(1) Germ. c. 40 : donec idem sacerdos satiatam conversatione mortalium deam templo reddat.

(2) Ann. I 51 : non sexus, non aetas, miserationem attulit; profana simul et sacra et celeberrimum illis gentibus (sc. Marsis) templum quod Tamfanae vocant solo aequantur.

(3) Myth. pp. 64-71. Diese Aufstellung wird noch vervollständigt bei H. Boehmer, Das germanische Christentum, in Theol. Studien und Kritiken 86 (1913) pp. 182f. Franken : Gregor von Tours (vgl. S. 41 Anm. 2); Baudonovia Vita Radegundis 2, 2 (SS rer. Merov. II p. 380); Vita Landeberti prima, c. 10 (gest. a. 703 ?, vita Mitte 8. Jh.; MGH SS. rer. Merov. VI P. 363); Vita sancti Lupi Senonensis c. 11 (MGH SS. rer. Merov. IV 182; Vita ca. 875); Vita sancti Eugendi c. 2 (MGH SS. rer. Merov. III p. 154; 9. Jh.); Walahfridi Vita sancti Galli I c. 4 (MGH SS. rer. Merov. IV p. 287; gest. ca. 640, Vita 9. Jh.); Wettini Vita sancti Galli c. 4 (MGH SS. rer. Merov. IV p. 259, Vita 9. Jh.); Vita Eligii (gest. 660, Vita 8. Jh., MGH SS. rer. Merov. IV p. 700); Vita Amandi I 13 und 15 (gest. nach 675, Vita c. 750, MGH SS. rer. Merov. V pp. 436ff) Friesen : Alcuin, Vita Willibrordi c. 10f. (Jaffé, Bibl. VI pp. 47ff.); Altfridi Vita Liudgeri I 16 und 22 (MGH SS II p. 410); Fredegar, Continuationes Chronicarum c. 17 (SS. rer. Merov. II p. 176); Lex Frisionum c. 5 und Add. sap. XI (MGH Leg. III p. 663; 696f.). Langobarden : Jonas, Vita Columbani II 25 (gest. 615, vita ca. a. 642, MGH SS. rer. Germ. p. 213). Sachsen : Eigilii, Vita Sturnis c. 22 (gest. 779, Vita a. 822; MGH SS. II p. 376); diese Zeugnisse sind durchaus nicht gleichwertig; besonders die Viten, die längere Zeit nach dem Ableben des Bekehrers oder Heiligen verfaßt worden sind, sind häufig spätere Konstruktionen zur Verherrlichung, nicht Tatsachenschilderung.

pel. Obwohl diese Begriffe nicht ohne weiteres ein Kultgebäude bezeichnen - die Irminsul, nach Rudolf von Fulda (1) ein im Freien aufgestellter Baumstamm von besonderer Größe, wird z.B. mehrmals fanum genannt (etwa : Ann. regni Franc. DCCLXXII) und templum meint sicher nicht selten den heiligen Bezirk -, machen die häufigen Hinweise in den Viten der Bekehrer auf die Zerstörung von fana, delubra, templa durch Feuer, die Annahme unabweisbar, daß es in der Westgermania Kultgebäude, die aus Holz erbaut waren und gelegentlich Götterbilder (2) beherbergten, gegeben hat. Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir unter den fana unserer Vorlage kleinere Hütten (casulis !) verstehen, die aus Holz und Zweigen - etwa um einen heiligen Baum herum - aufgeführt waren und zur Aufbewahrung von Kultgeräten dienten. - Es kann jedoch kaum gesagt werden, daß Gottesdienst in Tempeln zu jener Zeit (5. -8. Jh.) allgemein gewesen sei. Dazu sind die Zeugnisse zu selten, während die einfacheren Formen der Kultausübung in heiligen Hainen, an Quellen, Bäumen und Steinen (3) sehr viel zahlreicher, vor allem in der Gesetzgebung (Konzilien, Kapitularien etc.), bezeugt sind. Nimmt man hinzu, daß der frühe Tempelbau in Island "relativ einfache formen des heiligtums : dachloser steinbau und steinhegung mit einem großen stein innerhalb, der vermutlich als altar gedient hat" (4) aufweist, dann wird man Thümmels (5) Ansicht zustimmen, daß eine größere Zahl germanischer Tempel z.Zt. des Tacitus höchst unwahrscheinlich ist, zumal da man, falls solche vorhanden gewesen sein sollten, "am ende des südgermanischen heidentums eine viel größere verbreitung des tempelcultes erwarten sollte, als sich in wirklichkeit feststellen lässt" (6).

---

(1) Translatio Sancti Alexandri, MGH SS. II 676

(2) so z.B. Gregor von Tours, Vitae Patrum VI 2 (MG Scr. rer. Merov. I 681 : Erat ibi (sc. in Agrippina urbe) fanum quoddam diversis ornamentis refertum, in quo barbaries proxima libamina exhibens usque ad vomitum cibo potuque replebatur; ibique et simulacra ut deum adorans membra, secundum quod unumquemque dolor attigisset, sculpebat in ligno.; Eigil, vita Sturmi (gest. 779, geschrieben 822) MGH SS. II. 376 : c. 22 : sed temporibus instabat opportunis, sacris eos sermonibus docuens, ut idola et simulacra derelinquerent, Christi fidem susciperent, deorum suorum templa destruerent, lucos succiderent, sanctas quoque basilicas aedificarent.

(3) vgl. hierzu die Ausführungen zu Ind. 6, 7 und 11 unten S.51ff.;56ff.;75ff.

(4) Thümmel, Tempel p. 116

(5) ibid.

(6) ibid.

Wenn es jedoch z.Zt. des Tacitus nicht viele Kultgebäude bei den Germanen gegeben hat, wie sind dann die templa der Marsen zu verstehen, die Germanicus dem Erdboden gleich machen läßt und die also sicherlich nicht aus Holz sondern aus Steinen errichtet waren ? Wahrscheinlich wird man hier an eine Parallele zu den nordischen Frühformen der Kultstätte (Steinhegung oder dachloser Steinbau, zu denen das solo aequare des Tacitus sehr gut passen würde), zu denken haben (1), wodurch sich nicht nur der vermeintliche Widerspruch in nichts auflöst, sondern auch der Wert tacitäischer Nachrichten erneut deutlich wird.

Fassen wir zusammen : zur Zeit des Tacitus gab es höchst wahrscheinlich in der Westgermania keine oder doch nur wenige Tempel, die Götter wurden in heiligen Hainen, an besonders auffallenden und deshalb für heilig gehaltenen Bäumen und Steinen, an Quellen und vielleicht - wenn man von nordischen Quellen auf südgermanische Verhältnisse schließen darf - in Steinhegungen, d.h. in von Steinen oder Steinmauern umfaßten Plätzen verehrt. Von vereinzelten aus Holz erbauten Tempeln hören wir seit dem 5.Jh., doch scheint diese Art des Gottesdienstes sich nicht allgemein durchgesetzt zu haben.

Wie verhielt sich nun die Kirche diesen Kultstätten gegenüber ? Am 18.Juli 601 gibt Papst Gregor I. über den Abt Mellitus dem Bischof von Canterbury, Augustinus folgende Anweisung (2) :

> Cum ... Deus omnipotens vos ad reverentissimum virum fratrem nostrum Augustinum episcopum perduxerit, dicite ei, quid diu mecum de causa Anglorum cogitans tractavi : videlicet quia fana idolorum destrui in eadem gente minime debeant; sed ipsa, quae in eis sunt idola, destruantur; aqua benedicta fiat, in eisdem fanis aspergatur, altaria construantur, reliquiae ponantur : quia si fana eadem bene constructa sunt, necesse est ut a cultu daemonum in obsequio veri Dei debeant commutari; ut dum gens ipsa eadem fana sua non videt destrui, de corde errorem deponat, et ... ad loca quae consuevit, familiarius concurrat.

---

(1) Thümmel, Tempel p.116; man vgl. hier die Ausführungen von H. Wesche (Das Heidentum in der althochdeutschen Sprache pp.17-25, bes. 24 f.) über Etymologie und Bedeutungsentwicklung des Wortes harng, in denen er haragn-z als eine durch eine Umhegung geschützte Kultstätte (hl. Steinhaufen, Altar) versteht.

(2) dieser Brief ist ebenso wie der folgende bei Beda, hist. eccles. I 30 überliefert (Migne PL 95, 70f.)

Bei den Angelsachen sollten also gutgebaute heidnische fana in christliche Kirchen umgewandelt werden, um dem Volk den Übergang zum neuen Glauben dadurch zu erleichtern, daß es zur Verehrung des neuen Gottes an vertrautem Orte zusammen kommen konnte. Thümmel bezweifelt jedoch, daß diese Anordnung jemals Anwendung gefunden hat, da "aus der gesammten germanischen bekehrungsgeschichte nicht ein einziges beispiel für die umwandlung eines heidnischen tempels in eine christliche kirche bekannt ist" (1). Dies gilt ganz besonders vom Kontinent, wo wir immer wieder von der Zerstörung heidnischer Tempel hören (2). Auch besitzen wir keinen Beweis dafür, daß Karl der Große die oben zitierte Anweisung Gregors I. kannte; erhalten ist jedoch ein Brief des Abtes Eanwulf an Karl den Großen (3) :

> ... Christianum fidem in populis tibi subditis extendere festina; zelum rectitudinis tuae in eorum conversione multiplica; idolorum cultus insequere; fanorum aedificia everte; ...

Dieser Brief wurde kurz vor Beginn der Sachsenbekehrung (25. 5. 773) übersandt und ist in den wesentlichen Punkten identisch mit einem Brief Papst Gregors I. an den König Aedelbert vom 22. Juni 601 (4). Die in ihm ausgedrückte Einstellung ist zumindest für die Zeit Karls des Großen charakteristisch; spätestens seit der Frankfurter Synode von 794 hat man sich für die Zerstörung heidnischer Heiligtümer auf das kanonische Recht berufen : De arboribus et lucis destruendis canonica observetur auctoritas (5). Der Gedanke Gregors I. jedoch, daß den Neubekehrten der Übergang zum neuen Glauben nach Möglichkeit erleichtert werden müsse, fand Eingang in die Bekehrungspraxis : An Stelle der zerstörten heidnischen fana wurden häufig christliche Kirchen errichtet (6).

---

(1) Thümmel, Der germanische Tempel, p. 27; vgl. auch R. Jente, Die mythologischen Ausdrücke im altenglischen Wortschatz (Anglistische Forschungen H. 56) Heidelberg 1921 pp. 15 f.

(2) s. o. S. 41, Anm. 2

(3) Tangl, Briefe, ep. 120, p. 256

(4) Tangl, Briefe, ep. 37; dieser Brief liegt also noch vor dem Brief an Abt Mellitus. vgl. H. Wiedemann, Karl der Große, Widukind und die Sachsenbekehrung, Münster 1949, pp. 32f, Anm. 30

(5) c. 43, MGH Conc. II 1 p. 170

(6) vgl. Grimm, Myth. p. 70 Anm. 1 : "Sulp. Severus (ed. Amsterdam, 1665), p. 458; nam ubi fana destruxerat (sc. Martinus), statim ibi aut ecclesias aut monasteria construebatur; Dietmar von Merseburg 7, 52 p. 859 (von Bischof Reinbert auf slawischem Gebiet, a. 1015) : fana idolorum destruens incendit, et mare daemonibus cultum immissis quatuor lapidibus, sacro christimate perunctis et aqua purgans benedicta, novam domino ... plantationem eduxit; vgl. Richthofen, Untersuchungen über friesische Rechtsgeschichte II 1, pp. 410f, 441; Thümmel, Der germ. Tempel p. 27

Doch diese Taktik, christliche Kirchen "vorwiegend auf Plätzen heidnischer Kultstätten und Heiligtümer oder in deren Nähe"(1) zu erbauen, hatte Folgen, mit denen sich die Kirche noch lange sollte auseinandersetzen müssen : Mit den alten Kultplätzen wurden auch die daran haftenden heidnischen Bräuche vielfach übernommen : "... so war die Kirche und der offene Platz rund um die Kirche weiterhin, was der Tempel und der Tempelbereich gewesen waren : Zentrum sowohl des weltlichen als des religiösen Dorflebens". Mit diesen Bräuchen in und bei christlichen Kirchen werden wir uns im nächsten Abschnitt zu beschäftigen haben.

5. De sacrilegiis per ecclesias

Dieser Paragraph meint Handlungen und Ausschreitungen, die die Heiligkeit der christlichen Kirche verletzen, denn das Wort ecclesia wird nur für christliche Gotteshäuser angewandt, für heidnische Heiligtümer steht in der Regel fanum oder dilubrum. In Konzilsbeschlüssen, Kapitularien und Bußbüchern finden sich zahlreiche diesbzügliche Verbote, aus denen wir die Art der Verstöße, die durchaus nicht immer heidnisch-abergläubischen Charakters sind, erschließen können. Sie lassen sich leicht in drei Gruppen scheiden.

a) Nachdem im ersten Kapitel des Kapitulars Karls des Großen de partibus Saxoniae (2) bestimmt wird, ut ecclesiae Christi ... non minorem habeant honorem, sed maiorem et excellentiorem quam fana habuissent idolorum, werden im zweiten und dritten Kapitel einige Vergehen aufgezeigt :

cap. 2 : Ein Flüchtiger oder ein Schutzsuchender darf nicht mit Gewalt aus der Kirche vertrieben werden (3).

cap. 3 : Si quis ecclesiam per violentiam intraverit et in ea per vim vel furtu aliquid abstulerit vel ipsam ecclesiam igne cremaverit, morte moriatur.

---

(1) Ich folge hier - teilweise wörtlich - den Ausführungen Stumpfls, Kultspiele, p. 95. Das folgende Zitat stammt aus E. K. Chambers, The Mediaeval Stage, 2 Bde Oxford 1903, I, 99 und ist nach Stumpfl, Kultspiele p. 95 zitiert.

(2) aus dem Jahre 785; ed. Boretius, MGH Cap. reg. Franc., 1883, I p. 68

(3) dazu vgl. man Grimm, Rechtsaltertümer ^{4}II pp. 532ff. mit zahlreichen weiteren Zeugnissen für den Freistattcharakter der Kirchen.

Diese Verbote richten sich also gegen jede Art der Gewaltanwendung in und an der Kirche, sei es die Ergreifung eines Schutzsuchenden oder die Zerstörung oder Beschädigung der Kirche selbst.

b) Weitere Mißbräuche nennt Pirmin von der Reichenau (gest. um 753) :

> Et ibi (sc. in ecclesia) nullas causas ad iudicandum audiat proferre et negotia non faciat et fabulas ociosas ex ore suo non proferat (1).

Hier wird allerlei Unfug - wie die Abwicklung von Geschäften, das Erzählen von Geschichten, Streit, Zank und Schimpfen - in der Kirche verboten. Dieses hat mit abergläubischen Gebräuchen nichts zu tun (2).

c) Die dritte Gruppe umfaßt die heidnisch-kultischen Handlungen in und bei christlichen Kirchen, d.h. die heidnischen Gebräuche, die nach der Bekehrung vom alten Heiligtum auf das neue Gotteshaus übertragen wurden. 1) In seinem Brief an den Abt Mellitus spricht Papst Gregor von den Angelsachsen, die am Tage der Kirchweih oder am Tage der Schutzheiligen der Kirche nach alter Gewohnheit rings um diese Kirche Hütten aus Zweigen errichten, Ochsen schlachten und das Fest mit kultischen Mahlzeiten begehen (3). 2) Das Concilium Cabilonense (a. 639-654) beschließt, ne per dedicationes basilicarum aut festivitates martyrum ad ipsa solemnia confluentes obscina et turpea cantica, dum orare debent aut clericus psallantes audire, cum choris foemineis, turpia quidem, decantare videantur (4). 3) Und das Concilium Autissiodorense (a. 573-603) verbietet kurz und bündig : Non licet in ecclesia chorus saecularium vel puellarum cantica exercere nec convivia in ecclesia praeparare, ... (5). Diese drei Zeugnisse seien an den Anfang gestellt, um die Gebräuche, die im folgenden noch genauer untersucht werden sollen, kurz vorzustellen; es sind dies die Opfergelage, die heidnischen Lieder und die Kirchentänze.

---

(1) Pirmin von der Reichenau, Dicta abbatis Pirminii, ed. Caspari, Kirchenhistorische Anecdota, Christiana Bd. I 1883 pp. 149ff; unser Zitat stammt aus dem 28. Kapitel, bei Caspari p. 188; zu Pirmin vgl. man das Kapitel : Die Predigten, unten S. 196.

(2) Zumindest bei den Rechtshändeln kann man annehmen, daß Thinggebräuche nunmehr in oder bei der Kirche stattfanden.

(3) vgl. das Zitat oben S. 28.

(4) cap. 19; MGH Concilia I p. 212

(5) cap. 9; MGH Concilia I p. 180; diese Bestimmung ist wörtlich in die 2. Statutensammlung des Bonifatius, c. 21 (Migne PL 89, 822) eingegangen. vgl. Hefele, Conciliengeschichte Bd. III p. 583

Bei Durchmusterung der einschlägigen Belege ist auffällig, daß außer in den oben vorgestellten Zeugnissen 1) und 3) von convivia in oder bei Kirchen nur noch in den Belegen für die Gedächtnisfeiern die Rede ist. Diese Feiern wurden ja am Grabe des Verstorbenen, also auf dem Kirchhof abgehalten und waren mit Opfermahl, Tanz und Gesang verbunden (1). Es lassen sich hier allenfalls noch zwei Konzilsbeschlüsse gegen die Abhaltung von Agapen anschließen :

> Quod non oporteat in dominicis id est in Domini ecclesiis convivia quae vocantur agapae, fieri nec intra domum Dei comedere vel accubitus sternere. (Aachener Konzil von 816 c. 80 MGH Conc. II 1, 367)

> Ut nulli episcopi vel clerici in ecclesia conviventur, nisi forte transeuntes hospitiorum necessitate illic reficiant. Populi etiam ab huiudmodi conviviis, quantum fieri potest, prohibeantur. (Aachener Konzil von 816 c. 58 MGH Conc. II 1, 364) (2).

Eine Ausnahmeregelung für durchreisende Pilger scheint Walahfrid Strabo zu geben :

> Ubi (=in regula Sti. Benedicti) ostenditur culpabiles eos esse, qui nulla necessitate coacti indigna ibi (sc. in ecclesia) committunt vel loca sancta in horrea et apothecas convertunt, cum in canonibus quoque saepius sit interdictum, ne in ecclesiis convivia vel prandia fiant, nisi quia itineris necessitate cogatur. (Libellus de reb. eccles. a. 840; Boretius, MGH Cap. reg. Franc. II 486)

Zahlreicher sind die Kirchentänze belegt. Die Zeugnisse reichen aus dem kirchlichen Altertum bis in das 16. Jahrhundert. Da wir von ihnen nur in Verbindung mit den cantica turpia hören, und diese wiederum nur sehr selten ohne ballationes oder saltationes erwähnt werden, liegt es nahe, sie als zusammengehörend anzusehen und gemeinsam zu behandeln.

In den Konzilien von Orléans (a. 533), Tours (a. 567), Auxerre (a. 587), Châlon/Saône (a. 644), Rom (a. 743 und a. 826), Mainz (a. 813) und einige Jahrhunderte später das Konzil von Trier (a. 1227) und die Synoden von Würz-

---

(1) vgl. die oben (S. 25) beigebrachten Zeugnisse : Burchard von Worms, Corrector 82 und Hincmar von Reins, Capitula presbyteris data c. 14

(2) Beide Bestimmungen sind Übernahmen aus älteren Konzilsbeschlüssen; das erste Zitat stammt aus einem Conc. Africanum c. 9 (Mansi III 735), das zweite aus dem Conc. Laod. c. 28 (Mansi II 579).

burg (a. 1298), Exeter (a. 1287) (1), Buda/Ungarn (a. 1279), Köln (a. 1310) und die Lütticher Synodalstatuten (a. 1287) werden immer wieder turpia et luxuriosa carmina, cantica, ballationes und saltationes, choros foemineos (Reigentänze) etc. verboten. Ähnliches findet sich im Meeresheimer Sermo

(1) Conc. Aurel. (533) c. 12 : Ne quis in ecclesia votum suum cantando, bibendo vel lasciviendo dissolvat, quia Deus talibus votis inritatur potius quam placetur. - Conc. Tur. c. 23 : ... Sunt etiam qui in festivitate cathedrae domni Petri intrita mortuis offerunt et post missas redeuntes ad domus proprias ad gentilium evertuntur errores et post corpus Dominis sacratas daemoni escas accipiunt. ; - Conc. Autissiodorense (a. 587) c. 9 : Non licet in ecclesia chorus saecularium vel puellarum cantica exercere nec convivia in ecclesia praeparare, ... ; - Conc. Châl. c. 19; s. S. 46. - Conc. Rom. (a. 826) c. 35 : Sunt quidam, et maxime mulieres, qui festis ac sacris diebus atque sanctorum nataliciis non pro eorum, quibus debent, delectantur desideriis advenire (sc. ad ecclesiam), sed balando et verba turpia decantando, choros tenendo ac ducendo, similitudinem paganorum peragendo, advenire procurant : tales enim, sicut minoribus veniunt ad ecclesiam, cum peccatis maioribus revertuntur. - Conc. Mogunt. (a. 813) c. 48 : Canticum turpe atque luxuriosum circa ecclesias agere omnino contradicimus. - Conc. Trev. (a. 1227) c. 8 : Item tripudia et choreas et huiusmodi ludos saeculares in cimiteriis et in ecclesiis fieri non permittant (sc. decani). - Syn. v. Würzb. (a. 1298) c. 5 : Prohibeant sacerdotes sub poena excommunicationis choreas maxime in coemeterio vel in ecclesiis duci; moneant etiam ne alibi fiant ... si quis enim choreas vel balatos in ecclesiis sanctorum fecerit, emendationem pollicitus tribus annis poeniteat. - Syn. v. Exeter (a. 1287) c. 13 : Ne quisquam luctas, choreas, vel alios ludos inhonestos in coemeteriis exercere praesumat; praecipue in vigiliis et festis sanctorum, ... - Syn. v. Buda, c. 43 : Prohibeant sacerdotes sub pena excommunicationis choreas in cimeteriis vel in ecclesiis, quia ut ait Augustinus, melius est festivis diebus fodere aut arare, quam choreas ducere... -Syn. v. Köln, c. 64 : In ecclesiis et cimiteriis ... nec aliqui congregationes, consilia, parlamenta choreas facere vel cantilenas dicere ... vel aliqua ludibria vel inhonesta agere praesumant. Diese Stellen finden sich teils in den die Konzilien enthaltenden Bänden der MGH, teils bei Mansi Bd. XXIII, XXIV, XXV; die Synode von Exeter bei Wilkins, Conc. Magnae Britanniae II 129, und die Syn. v. Buda bei Endlicher, Monum. Arpad. p. 583. Eine Zusammenstellung der Quellen gibt J. Balogh, Tänze in Kirchen und auf Kirchhöfen, Niederdt. ZfVkde 6 (1928) 1-14

synodalis (a. 1009), bei Burchard von Worms (a. 1025) und bei Regino von Prüm (1). Boudriot (2), der sich in seiner Arbeit besonders mit der kirchlichen Literatur des 5. -11. Jahrhunderts beschäftigt hat, versucht nachzuweisen, daß alle diese Zeugnisse - zumindest die der älteren Gruppe - innerhalb der von Caesarius von Arles ausgehenden Tradition stehen. Und in der Tat bilden die Verbote des Caesarius, von denen hier eins zitiert sei, den Anfang einer langen Reihe von kirchlichen Versuchen, diese Bräuche aus den Kirchen zu verdrängen :

> Pseudo-Augustin Sermo 266 : Nam iste Christianus qualis est, qui vix aliquando ad ecclesiam venit, non stat. ut oret pro peccatis suis, sed ut causas dicit, aut lites aut rixas concitat, et si locum invenerit, usque ad vomitum bibit, et postquam se inebriaverit, surgit velut phreneticus et insanus balare diabolico more, saltare, verba turpia vel amatoria vel luxuriosa cantare ?

Ordnen wir unsere Zeugnisse zeitlich und lokal, so scheint sich Boudriots These zu bewahrheiten : zuerst und am häufigsten hören wir von Tanz und weltlichen Liedern in Spanien und Gallien, dem Wirkungsbereich des Caesarius, dann im deutschen Westen und schließlich auch in England; aus den skandinavischen Ländern wurde mir kein Zeugnis bekannt.

Für diesen Befund sind folgende Erklärungen denkbar : 1) Die Bestimmungen, die Geistlichen mögen darauf achten, daß in und bei christlichen Kirchen weder gesungen noch getanzt noch unanständige Spiele vorgeführt werden, wandern von Konzilsbeschluß zu Konzilsbeschluß durch das ganze Mittelalter. Dabei verliert das einzelne Zeugnis an Beweiskraft, da es sich hier um bloße Übernahme ohne eigentlichen Anlaß handeln kann. Deshalb, so Boudriot, kann hier nicht von einem ursprünglichen und eigentümlichen Kultbrauch der Germanen die Rede sein. 2) Auf den ersten Blick erscheint es

---

(1) Carmina diabolica, quae super mortuos nocturnis horis vulgus facere solet, et cachinnos, quos exercent, sub contestatione Dei Omnipotentis vetate (Mansi XIX, 314; s. a. o. S. 32 Anm. 4) - Observasti excubias funeris, id est interfuisti vigiliis cadaverum mortuorum, ubi Christanorum corpora ritu paganorum custodiebantur, et cantasti ibi diabolica carmina et fecisti ibi saltationes, quas pagani diabolo docente adinvenerunt; et ibi bibisti et cachinnis ora dissolvisti et omni pietate et affectu caritatis postposito quasi de fraterna morte exultare visus es ? Si fecisti, XXX dies in pane et aqua poeniteas. (Decr. XIX, 79) - die Reginostelle oben S. 32.

(2) Altgerm. Religion, pp. 69-72

nicht unmöglich, daß diese besonders für Gallien bezeugten Bräuche parallel der Mission, oder kurz vor oder nach ihr, von den germanischen Stämmen übernommen wurden, d.h. die Bräuche wandern und die Verbote folgen ihnen. Dagegen spricht jedoch der starke Widerstand der Kirche, der es sicher gelungen wäre, diese Bräuche auszurotten, solange sie noch im Keimen begriffen und nicht eingewurzelt waren. 3) Am leichtesten erklärt sich jedoch das zeitliche Später der Verbote auf deutschem Gebiet durch die später vollzogene Konstituierung der kirchlichen Verwaltung in diesen Räumen, d.h. diese Verbote können erst ausgesprochen werden, wenn Kirchen, Klöster und Bistümer eingerichtet sind und die ersten Synoden und Konzilien einberufen werden. Das erste deutsche Nationalkonzil, das Concilium Germanicum findet erst im Jahre 742, also zwei Jahrhunderte nach den gallischen Kirchenversammlungen statt. Wenn also Hrabanus Maurus, Homilia 44 (Migne PL 110, 82f) das oben zitierte Stück von Caesarius wörtlich übernimmt, wenn Bonifatius in einem Brief an einem Freund in Canterbury die Trunksucht als ein den heidnischen Deutschen eigentümliches Übel beschreibt (1), wenn Karl der Große diese religiös-nationale Trinksitte bekämpft (2) und wenn bei Benedictus Levita balationes, saltationes und cantica turpia (3) in den Kirchen verboten werden, dann scheint dieser Brauch auch für deutsche Gaue bewiesen. Einen Kirchentanz, d.h. einen kultischen Tanz bei einer Kirche belegt für Sachsen der sogenannte Othbertus-Brief, die einzige novellistische Ausformung der zahlreichen Konzilsverbote. Der Schauplatz dieser Begebenheit ist eine villa quaedam saxoniae, das Jahr 1021 (oder 1012), aufgezeichnet hat sie u.a. William Malsmesbury :

> Ego Otbertus peccator, et, si vellem celare quod in me factum est divinum judicium, membrorum meorum tremor proderet; quod quemadmodum factum sit referam, ut omnibus innotescat quanta sit poena inobedientiae. Eramus ad vigilias Natalis Domini, in villa

---

(1) hoc nec Galli nec Longobardi nec Romani nec Graeci faciunt. Boudriot, Altgerm. Religion p. 70

(2) Duplex legationis edictum c. 26 (a. 789, MG., leg. 2 I, 64) : omnio prohibendum est omnibus ebrietatis malum

(3) VI, 96 (zitiert nach Pauls Grundriss 2, 1 p. 47) : Quando populus ad ecclesiam venerit tam per dies Dominicos quam et per solemnitates sanctorum, illud non ibi agat, nisi quod ad Dei pertinet servitium. Illas vero balationes et saltationes canticaque turpia ac luxuriosa et illa lusa diabolica non faciat nec in platies nec in domibus nec in illo loco, quia haec de paganorum consuetudine remanserunt.

quadam Saxoniae ubi erat ecclesia Magni martyris : presbyter nomine Rotbertus missam priman inchoaverat. Ego in coemiterio cum sodalibus octodecim, viris quindecim, foeminis tribus, choreas ducens, et cantilenas seculares perstrepens, ita sacerdotem impediebam, ut ipsa verba nostra inter sacrosancta missarum sollempnia resonarent. Quocirca, mandato nobis ut taceremus et neglecto, imprecatus est, dicens : "Placeat Deo et sancto Magno ut ita cantantes permaneatis usque ad annum !" Verba pondus habuerunt. Filius presbyteri Johannis sororem suam nobiscum cantantem per bracchium arripuit, statimque illud a corpore avulsit, sed gutta sanguinis non exiit. Ipsa quoque toto anno nobiscum permansit choros ducens, et cantans : pluvia non cecidit super nos; frigus non calor, nec fames, nec sitis, nec lassitudo nos affecit; indumenta nec calciamenta nostra attrivimus; sed quasi vecordes cantitabamus. Primum ad genua, mox ad femora, terrae dimersi sumus. Fabrica tecti aliquando nutu Dei super nos erigabatur, ut pluvias arceret. Tandem, evoluto anno, Herbertus, civitatis Coloniensis episcopus, a nodo quo manus nostrae ligabantur nos absolvit, et ante altare sancti Magni reconciliavit. Filia presbyteri cum aliis duobus continuo efflavit, ceteri continuis tribus diebus et noctibus dormivimus; aliqui postea abierunt et miraculis coruscant, ceteri poenam suam tremore membrorum produnt" (1).

Fassen wir zusammen : Als sacrilegia per ecclesias wird in den einschlägigen kirchlichen Schriften dreierlei verboten :

1) Festmahlzeiten und Leichenmahle in der Kirche und auf dem Friedhof,
2) nächtliche Lieder und Tänze an der gleichen Stelle anläßlich der Totenwache oder Gedenkfeiern,
3) Tänze und Gesänge an Sonn- und Festtagen in der Kirche, im Kirchhof und in der Vorhalle der Kirche.

Bei diesem Fortbestehen alter Sitte beim neuen Heiligtum handelt es sich nicht um ein spezifisch germanisches, sondern um ein allgemein heidnisches Phänomen. Da die Kirchen und Bethäuser nach der kirchlichen Bekehrungspraxis nicht selten an alten Opferstellen errichtet wurden und die Bevölkerung nur schwer von der alten Gewohnheit des mit Spiel und Tanz verbundenen Opfergelages lassen konnte, sind diese Verstöße gegen die kirchliche Ordnung am ehesten als Relikte alten Glaubens und somit vom christlichen Standpunkt aus als Aberglauben anzusehen; dabei bleibt jedoch fraglich, inwieweit

(1) Gesta regum Anglorum II 174, ed. Stubbs (Rexum Britannicarum medii aevi scriptores 90, 1) London 1887; zitiert nach Balogh, Tänze p. 3, Anm. 3

und ob überhaupt die alten Vorstellungen noch erhalten waren.

Für die Datierung und Zweckbestimmung unseres Textes ergibt sich aus diesem Paragraphen, daß der Indiculus nicht zur Erstmission bestimmt gewesen sein kann, sondern wahrscheinlich zur 'Nachmission' dienen sollte, da hier Verstöße bereits Getaufter bekämpft werden.

6. De sacris silvarum, quae nimidas vocant

Wälder und Haine haben wir als die ältesten und allgemeinsten heidnisch-germanischen Stätten der Götterverehrung anzusehen (1); in ihnen finden sich die heiligen Bäume, Wiesen, Quellen, Felsen und Steine. Die ältesten Zeugnisse für den westgermanischen Waldkultus gibt Tacitus an vielen Stellen seiner Schriften (2). In Hainen, nicht in festen von Menschenhand geschaffenen Heiligtümern wohnen die Götter; keine Gotteshäuser, wohl aber "heiliges geräthe, altäre stehen in dem wald, thierhäupter hängen an baumästen" (3); Waffen und Feldzeichen und Götterbilder werden hier aufbewahrt.

---

(1) Daß der Waldkult auch bei anderen Völkern bestand, erweist Grimm, Myth. III 33f.

(2) Germania c. 9 : ceterum nec cohibere parietibus deos neque in ullam humani oris speciem adsimulare ex magnitudine caelestium arbitrantur : lucos ac nemora consecrant deorumque nominibus appellant secretum illud, quod sola reverentia vident. (eingehendere Behandlung dieser Stelle auf S. 39 ff. dieser Arbeit) - Germ. c. 39 : (Semnones) stato tempore in silvam auguriis patrum et prisca formidine sacram (eiusdem) nominis eiusdem sanguinis populi legationibus coeunt caesoque publice homine celebrant barbari ritus horrenda primordia. est et alia luco reverentia : nemo nisi vinculo ligatus ingreditur, ut minor et potestatem numinis prae se ferens. si forte prolapsus etst, attolli et insurgere haud licitum : per humum evolvuntur. - Germ. c. 40 berichtet vom Kult der Nerthus, deren vehiculum in einem heiligen (castus) Hain aufbewahrt wird. - Germ. c. 43 erzählt von einem heiligen Hain (antiquae religionis lucus) bei den Naharvalen, in dem die Alces verehrt werden. vgl. ferner Ann. I 61; II 12; IV 73; Hist. IV 22; - für den nordgermanischen Baumkult sind Felszeichnungen die ältesten Belege, vgl. O Almgren, Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden, Frankfurt 1934 pp. 105-109

(3) Grimm, Myth. p. 58

Der Wortschaftz der Germanen (1) bestätigt des Tacitus Nachrichten : das ahd. wîh bezeichnet in unseren Quellen nur einmal (Glossen I 316, 59) den heiligen Hain : Forst flanzota edo haruc edo wîh (2), sonst bedeutet es im Ahd. allgemein 'Heiligtum', im Alts. den jüdischen Tempel und im Ags. 'Götterbild'. Das ahd. Wort haruc dient zur Glossierung von fanum und delubrum, aber auch von lucus und nemus; ursprünglich bedeutete es 'Steinhaufen', dann 'heiliger Steinhaufen, Altar', welche Bedeutung im Nordischen erhalten blieb. Das dritte deutsche Wort der oben zitierten Glosse forst ist eine alte Bezeichnung des Teiles und bedeutet den Platz, wo das Gericht sich zu versammeln pflegte, oder auch 'heiliger Bezirk'. K. H. Borck zu dieser Grosse : "Offenbar war forst besonders geeignet, den heiligen Hain zu bezeichnen, denn in anderem Zusammenhang wird nemus zweimal mit uuald übersetzt" (3). Eine zwar seltene, aber sichere Bezeichnung für einen heiligen Hain ist das ahd. baro, das lucus und arbor wiedergibt.

In diesen Zusammenhang gehört auch unser Wort nimidas; es scheint den germanischen Stämmen unbekannt gewesen zu sein und ist deshalb nach Jan de Vries (4) als Entlehnung aus dem Keltischen anzusehen, wo es in mehreren Ortsnamen erhalten geblieben ist (5). Sonst begegnet das Wort

---

(1) Grimm, Myth. pp. 53-55, III p. 32; K. Helm, Germ. Religionsgesch. I pp. 235, 287; II 2 pp. 169 und die dort verzeichnete Literatur, bes. Wesche, Das Heidentum in der ahd. Sprache, pp. 17 ff.

(2) als Glosse für nemus plantavit zu Gen. 21. 33 im Abrogans; vgl. W. Baetke, Das Heilige im Germanischen, Tübingen 1942 p. 172; s. dort auch die etymologische und semasiologische Erklärung des Wortes pp. 55 ff.

(3) K. H. Borck, Zur Bedeutung der Wörter holz, wald, forst und witu im Althochdeutschen, in : Festschrift für Jost Trier, Meisenheim 1954, p. 458. - W. Käspers, Zur Geschichte des Begriffs und Wortes Forestis "Forst" (in : Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig 7 (1957/58) 87-97 und -gekürzt- in : Forstarchiv 30 (1959) 130-133), führt das Wort forst jedoch auf eine Kreuzung von lat. foris 'draußen' mit dem gleichbedeutenden kelt. Wort dvorest(u)> dorest(u) zurück und sieht in ihm eine Bezeichnung für "das dem Staatsoberhaupt zuständige Recht auf das 'Draußen, Herrenlose'", bestreitet damit die Gleichsetzung von forst mit 'Wald, Hain'.

(4) Jan de Vries, Kelten und Germanen, Bern u. München 1960 p. 80

(5) Von einem großen Heiligtum namens Vernemetis hören wir bei Fortunatus, Carm. I 9 und von einem Ort Drunemeton (=Eichenhain) bei Strabo XII 5, 1; weitere Ortsnamen : Nemetocum (=Arras), Augustonemeton (=Clermont-Feitand), Tasinemeton in Noricum, Medionemeton in Britannien, Nemetobriga in nw Spanien, nach de Vries, op. cit. p. 80. Die aus diesem Befund sich ergebenden Überlegungen und Folgerungen werden im Kapitel 'Das sogenannte altsächsische Taufgelöbnis' (s. u. S. 202 f.) behandelt.

noch im Altirischen als nemed = Heiligtum. Für das Alter von Wort und Kult spricht die etymologische Verwandtschaft zu lat. nemus und griechisch νέμος (1). Seine Bedeutung wird aus der lateinischen Paraphrase sacra silvarum unseres Zeugnisses deutlich : Opfer in Hainen und Wäldern.

Welcher Art waren nun diese Opfer ? Eine gewisse Vorstellung gewinnen wir aus der Homilia de sacrilegiis und aus Burchards von Worms Corrector.

Homilia de sacrilegiis cap. 2 (Caspari ed.) :

> Quicumque ergo, fratres, nomen Christi credet et fidem catholicam suscipit, reuersus est sicut canes ad uomitum suum, qui ista obseruare noluerit : id est antiquas aras aut lucos, ad arbores et ad saxa et ad alia loca uadet, uel de animalibus siue aliut ibi offert, uel ibi epulatur. Sciat se fidem et baptismum perdidisse.

Burchard von Worms, Corrector 57 (Wasserschleben, Bußordnungen p. 644) :

> Venisti ad aliquem locum ad orandum nisi ad ecclesiam, vel ad alium locum religiosum, quem episcopus tuus vel tuus sacerdos tibi ostenderet, id est vel ad fontes vel ad lapides vel ad arbores vel ad bivia, et ibi aut candelam aut faculam pro veneratione loci incendisti, aut panem aut aliquam oblationem illuc detulisti aut ibi comedisti, aut aliquam salutem corporis aut animae ibi requisiti ? (man vgl. ferner die oben S. 25 zitierte Frage 82 !)

Haine, Bäume, Steine, Quellen und Kreuzwege sind also die Orte, an denen geopfert wird, nicht Gegenstand der Verehrung. Geopfert wird nach der lateinischen Musterpredit Iovi vel Mercuri vel aliis /sc. deis/ paganorum (2). die Opfer werden sowohl aus Tieren wie auch aus (kultisch geformten ? (3) Brot und aus Früchten bestanden haben (4); mit Opfer verbunden waren Opfer-

---

(1) bei Grimm, Myth. p. 540 Anm. 2 findet sich der Gedanke, nimid auf 'abnemen' zurückzuführen, das im 12. Jh. 'Schlachten' heißt ; nimidas wären dann im heiligen Hain geschlachtete Opfer, wozu sich die Parallele zum langobardischen Opferbaum anbiete.

(2) ed. W. Scherer, ZfdA 12 (1865) 439

(3) vgl. K. Helm, Die Entwicklung der gemanischen Religion; ihr Nachleben in und neben dem Christentum (in : H. Nollau, Germanische Wiedererstehung, Heidelberg 1926 pp. 293-422) p. 354

(4) vgl. Grimm, Myth. p. 58. - An Menschenopfer werden wir hier in der Regel nicht zu denken haben, trotz des Verbotes in Karls des Großen Cap. de part. Sax. c. 9 : Si quis hominem diabolo sacrificaverit et in hostiam more paganorum daemonibus obtulerit, morte moriatur (Boretius, MGH Cap. reg. Franc. I 69), da es sich hier um einen häufig und unregelmäßig ausgeübten Brauch zu handeln scheint, während Menschenopfer vor allem in bestimmten Notsituationen - Schlacht, Seenot, Hungersnot, Mißwachs - dargebracht wurden; vgl. E. Mogk, Das Menschenopfer der Germanen, passim

mahlzeiten und Gelage; manducare et bibere, comedere und epulari nennen es unsere Quellen.

Darüber hinaus sind die kirchlichen Quellen für den deutschen Wald- und Baumkult zwar überaus zahlreich - Grimm hat sie in Auswahl verzeichnet (1) -, wiederholen jedoch im Gegensatz zu den anschaulichen Schilderungen des Tacitus nur immer wieder die stereotypen Verbote, in den Hainen oder an den Bäumen Opfer darzubringen (2), Gelübde abzulegen oder zu lösen (3), Kerzen anzuzünden (4), Zukunftsdeutungen einzuholen (5) und Nachbildungen von Gliedmaßen zum Zwecke der Heilung eines Gebrechens an Bäumen aufzuhängen (6).

"Durch lange Jahrhunderte", schreibt J. Grimm (7), "und bis zur Einführung des Christentums hielt der Gebrauch an, die Gottheit in heiligen Wäldern und Baumen zu verehren". Aber trotz dem rigorosen Durchgreifen der Missionare - so fällen z.B. der hl. Amandus im 7. Jahrhundert in Niederfranken einen heiligen Baum (8), der hl. Barbatus (gest. 683) einen solchen bei den Langobarden (9) und Bonifatius im Jahre 723 die Donarseiche von Geismar bei Fritzlar in Hessen (10) - reicht dieser Brauch doch weit in die christliche Zeit hinein. Wir hören von Vernichtungsaktionen noch bei Karl dem

---

(1) Grimm, Myth. pp. 55ff.

(2) Eine Rede an Getaufte, aus einer Montpellierer Hs. des X. oder XI. Jh. s. ed. Caspari, Anecdota p. 199; Judicia Gregorii III. c. 26 (Mansi, XII 294); Conc. von Toledo (a. 681) c. 11 (Mansi, XI 1037); Hom. de sacr. c. 2 (ed. Caspari); Ps. -Bonif. Sermo VI. 1 (Migne, PL 89, 855)

(3) Conc. Antiss. (a. 573-603) c. 3 (MGH Conc. I p. 179); Cap. de part. Sax. c. 21 (MGH Cap. reg. Franc. I p. 69); Hom. ubi populus admonetur (ed. Caspari, Anecdota p. 222); Dicta Pirminii c. 22 (ibid. p. 172); Poen. Mers. a. c. 27 (Wasserschleben, Bußordnungen p. 394; vgl. unten S. 180); Beda, de rem. peccat. (Migne, PL 94, 573)

(4) Adm. gener. (a. 789) c. 65 (MGH Cap. reg. Franc. I p. 59); Conc. v. Toledo (a. 681) c. 11; Conc. v. Toledo (a. 891) c. 2 (Mansi XI 1037; XII 69); Rede an Getaufte (s. Anm. 2)

(5) Gregor III. an Große und Volk in Hessen und Thüringen (a. 738; bei Tangl, Briefe, ep. 43 p. 69)

(6) Dicta Pirminii c. 22 (ed. Caspari, Anecdota p. 172); Vita Sti Eligii II 15 (MGH Scr. rer. Merov. IV 706); vgl. die Ausführungen zu Ind. 29

(7) Grimm, Myth. p. 58

(8) Vita Amandi c. 13 (MGH. scr. rer. Merov. V 436f)

(9) Vita Barbati (9. Jh.) MGH scr. rer. Lang. 557)

(10) Willibaldi vita Bonifatii (MGH script. II 343)

Großen in c. 43 seines Kapitulars aus dem Jahre 794; de arboribus et lucis destruendis observetur auctoritas (1), bei Arnold von St. Emmeran (gest. 1050) : rustici ... peccare illos putant, qui arbores succident, in quibus pagani augurari solebant (2); bei Adam von Bremen, der über den Bischof Unwan (11. Jh.) berichtet : lucos ..., in quibus ... immolabant, succidit (3). Und die Verbote der Baumverehrung schließlich reichen vom Brief Papst Gregors I. an Brunichilda (a. 597) (4) über die Leges Liutprandi (5), zahlreiche Poenitentialien (6), Papst Gregors III. Brief an die Fürsten und das Volk der Provinzen Deutschlands (7), die verschiedensten Erlasse Karls des Großen (8), mehreren Predigten (9) bis hin zu Burchard von Worms (10).

Aus allen diesen Zeugnissen ergibt sich :

1. Die Verehrung heiliger Bäume hielt auch noch nach der Bekehrung zum Christentum bei allen deutschen Stämmen an.
2. In Friesland und Sachsen scheint sich dieser Brauch am längsten gehalten zu haben, das beweisen das Zeugnis Adams von Bremen und die Zerstörung der Irminsul im Jahre 772, deren Verehrung - mit Einschränkungen - dem Baumkult subsumiert werden darf.
3. Die Kirche und die sie unterstützende weltliche Macht haben diesen Brauch schonungslos bekämpft sowohl mit immer wiederholten Erlassen als auch durch Vernichtung der Kultstätten.
4. Da es sich hier offensichtlich um einen allen deutschen Stämmen gemeinsamen Paganismus handelt, ergibt sich aus diesem Paragraphen kein direkter Anhaltspunkt für die Lokalisierung unseres Textes.

---

(1) MGH, Cap. reg. Franc. I 77
(2) De miraculis libri duo (Migne PL 141, 992 1)
(3) Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum (1074/75) II 33
(4) MGH, Epp. II 7
(5) MGH leg. IV, 136
(6) Die bei folgenden Angaben eingeklammerten Zahlen verweisen auf die betreffende Seite bei Wasserschleben, Bußordnungen : Poen. Cumm. VII 6 (481), Mers. a. 27 (394), Hub. 30 (381), Bobiense 27 (409), Ps. Rom. VI 5 (368), Vindob. a. 30 (419), Par. 21 (414), Egberti VIII 1 (239), Ps. Theod. XII 18 (597), Poen. 35, XVII (517), Ps. -Egb. II 22 (327)
(7) s. o. S. 24 Anm. 3
(8) s. o. S. 54 Anm. 1-6
(9) z. B.: Ps. Bonif. Sermo VI 1 (Migne PL 89, 885), Homilia ubi populus adm admonetur (s. o. S. 54), Rede an Getaufte (s. o. S. 54 Anm. 2), lat. Musterpredigt (s. o. S. 24 Anm. 6)
(10) Corr. 57 und 82 (Wasserschleben, Bußordnungen pp. 644 und 648)

7. De his, quae faciunt super petras

Die Bräuche, die diese Nummer meint, decken sich inhaltlich und hinsichtlich ihrer Verbreitung annähernd mit denen des vorhergehenden Paragraphen, nur die Kultstätte ist eine andere. Denn in den Schriften der Bekehrer und in den kirchlichen Bestimmungen werden die natürlichen Kultstätten - wie Haine, Bäume, Felsen und Steine - immer in einem Atemzuge genannt und die an ihnen stattfindenden Handlungen in cumulo verboten; deshalb sind - mit wenigen Ausnahmen - alle in Ind. 6 vorgestellten Zeugnisse und die aus ihnen abgeleiteten Folgerungen auch für diesen Paragraphen in Anspruch zu nehmen.

Ergänzend wäre noch hinzuzufügen, daß diese in der ganzen Westgermania bezeugten Kultorte "nicht nur Stätten primitiven Baum-, Quell- und Steinkultes waren. In vielen Fällen sind sie eng verbunden mit dem Kult der großen Götter. Um welche Stufe des Kultes es sich handelt, ist oft nicht zu erkennen, da auch die Quellen davon nichts sagen und die Formen die Zeiten überdauern" (1).

Die in unseren Quellen so reichlich aber leider höchst unanschaulich erwähnte Steinverehrung galt besonders auffallenden Steinen (2), etwa Meteoren oder Berggipfeln, später dann den Geistern - Elben, Zwergen, Seelen von Verstorbenen -, von denen man annahm, daß sie unter Steinen und in Höhlen wohnten (3). Aber nicht nur niedere Gottheiten und Dämonen wurden super petras verehrt, sondern auch der Kult der großen Götter vollzog sich an Steinen und Berggipfeln. Der pseudo-bonifatische Sermo VI spricht von sacrificia, die super petras sive ad fontes sive ad arbores Jovi vel Mercurio (4) vel aliis diis paganorum (5) dargebracht wurden, und verschiedene Berg- und Ortsnamen weisen noch jetzt auf ehemalige Wodans- oder Donarsberge;

---

(1) K. Helm, Germ. Religionsgesch. II 2 p. 167

(2) Obwohl wir keine Zeugnisse dafür besitzen, dürfen wir wohl annehmen, daß z. B. die Externsteine ein solcher Kultort waren, ja die Größe der Anlage läßt es als nicht unwahrscheinlich erscheinen, daß wir es hier nicht mit einer privaten oder lokalen, sondern mit einer zentralen Kultstätte eines Gaues zu tun haben. Die spätere Einrichtung einer christlichen Kapelle "paßt dazu"; vgl. Helm, Altgerm. Rel. gesch. II 2 p. 178

(3) vgl. Artikel "Stein II", im HDA VIII 396f

(4) Donar und Wodan, vgl. die Ausführungen zu Indiculus 8 "De sacris Mercurii vel Jovi" und Ind. 20 "De feriis, quae faciunt Jovi vel Mercurio", o. S. 58 ff., 111 ff.

(5) Migne PL 89, 855

so zählt Helm (1) u.a. auf : drei Orte namens Gudensberg (Wuodensberg) in Hessen, einen Ort Woudenberg bei Utrecht, und drei Donnersberge (2) (bei Kirchheimbolanden, 869 als Thoneresberg erwähnt; an der Diemel bei Warburg; bei Etteln, südl. von Paderborn).

Obwohl aus der Westgermania kein eindeutiger Beleg beizubringen ist, liegt der Gedanke jedoch nahe, daß es sich bei diesen Steinen um heidnische Altäre handeln könnte, wie es uns aus Island wohl bezeugt ist. So berichtet etwa Thümmel (3) von einer Steinhegung auf dem isländischen Berge Hringholt, in deren Mitte ein großer quaderförmiger Stein gefunden wurde, und interpretiert diesen als Opferaltar. Nur Burchard von Worms scheint ähnliches im Auge zu haben, wenn er fragt, comportasti in aggerem lapides ? und für solches Tun dreißigtägiges Fasten als Buße bestimmt (4).

Ausführlicher sind die an. Zeugnisse für die religiös-kultische Bedeutung des Steines. So berichtet die Kristnisaga in ihrem 2. Kapitel von der Bekehrung Kodrans und seiner Familie; es heißt,dort habe ein Stein gestanden, an dem Kodran zu opfern pflegte und von dem er sagte, in ihm wohne sein árnadr; der Missionar aber habe über diesen Stein Gebete gesprochen und, als dieser daraufhin zerborsten sei, habe Kodran sich und seine Familie taufen lassen.

Auf eine andere Funktion des Steines weist Grógaldr 15, 3-4; Die Seherin Gróa, von Svipdagr, ihrem Sohn, aus dem Grabe gerufen, beschließt ihre Belehrung : "Auf erdfestem Stein stand ich im Tor, da ich die Sprüche dir gab" (dt. von Genzmer, Thule Bd. II ^{2}1963, p. 180). Die hier deutlich werdende eid- und beschwörungsfestigende Wirkung des Steines, bzw. der "symbolische charakter des tretens auf einen stein ... bei feierlichen handlungen" (5) findet sich bei Saxo Grammaticus bestätigt : Lecturi regem veteres affixis humo saxis insistere suffragiaque promere, consueverant, subjectorum lapidum firmitate facti constantiam ominaturi (ed. Holder, 1886, pp. 10f.).

---

(1) Helm, Altgerm. Rel. gesch. II 2, pp. 175ff. ; man vgl. ferner : H. Wesche, Unsere niedersächsischen Ortsnamen, (Hannover) 1957 pp. 41ff. und Theophore Orts- und Flurnamen in Niedersachsen, in : Studia onomastica Monacensia IV, München 1961, pp. 780-784

(2) Doch sind diese Namen in ihrer Ableitung nicht sicher; die Möglichkeit, daß klimatische Besonderheiten, etwa das Gewitter hier besonders häufig sind, zur Namensgebung beigetragen haben, läßt sich nicht ausschließen, vgl. Helm, 1. c.

(3) Thümmel, Der germ. Tempel p. 108

(4) Burchard v. Worms, Corr. 82 (b. Wasserschleben p. 648)

(5) Gering, Eddakommentar, erste Hälfte, 1927 p. 407

Im gleichen Sinne ist der Bericht des Olaus Magnus (hist. gent. septentr. I 31) über die schwedische Sitte zu verstehen, daß bei der Königswahl der Gewählte auf einen erhöhten Stein gestellt wurde (1); ähnliches wird auf von Schottland berichtet, wo ebenfalls ein Stein eine große Reolle bei der Thronbesteigung spielt (2).

8. De sacris Mercurii vel Jovis

"Wo die römischen Schriftsteller" - ich übernehme hier die Formulierung Saupes, der wiederum Grimm folgt (3) - "von germanischen Göttern zu berichten hatten, da ließen sie sich in der Regel bei freier Übertragung an einer halben Deutlichkeit genügen, willkürlich und unaufmerksam verfuhren sie aber nicht". Die Ersatznamen der Interpretatio Romana für die germanischen Götter wurden dann auch von den lateinisch schreibenden Autoren des Mittelalters übernommen. Da sich bei ihnen jedoch auch - selbst wenn nur selten - die deutschen Götternamen finden, können wir die Entsprechungen erschließen, die Übertragung rückgängig machen und so wichtige Hinweise für die germanischen Göttervorstellungen gewinnen.

Mercurius ist die Interpretatio Romana des deutschen Gottes Wodan (4), wie unter anderen folgende Stellen belegen:

> Paulus Diaconus, de gestis Lango., I 9: Wodan sane, quem adiecta littera Gwodan dixerunt, ipse est, qui apud Romanos Mercurius dicitur, et ab universis Germaniae gentibus ut deus adoratur (5).
>
> Jonas, vita Columbani (geschrieben ca. 642) I 27 : Der Heilige trifft bei Bregenz am Zürcher See auf eine Gruppe von Sueben (Schwaben),

---

(1) vgl. K. Lehmann, Grabhügel und Königshügel in nordischer Heidenzeit, in : ZfdPh 42 (1910) 1-15, bes. pp. 11ff.

(2) vgl. P. E. Schramm, Geschichte des englischen Königtums im Lichte der Krönung, Weimar 1937 p. 13 und die weiterführende Literatur auf pp. 245f.

(3) Myth. pp. 99f

(4) über die Gleichsetzung Wodans mit Mercur und anderen römischen Göttern wie Mars, Neptun, Hermes, Apollo vgl. Grimm, Myth. pp 99f, 109-137

(5) zitiert nach Grimm, Myth. p. 100

die mit Opfervorbereitungen beschäftigt sind. "Illi aiunt se deo suo Vodane nomine, quem Mercurium, ut alii aiunt, autumant, velle litare" (1).

Diese Interpretatio Romana fußt sowohl auf inneren als auf äußeren Übereinstimmungen zwischen dem römischen und dem germanischen Gott, die hier mehr angedeutet als behandelt seien : beiden kommt die Rolle des Seelenführers, d.h. des Totengottes zu, beide sind auch die Götter der Erfindungen und des Verkehrs; äußerlich lassen sich Wodans Hut uns Speer vergleichen mit dem petasus und caduceus des Mercurius. Inwieweit Much (2) Recht hat, daß nämlich die römische Wiedergabe des gallischen Hauptgottes durch Mercur (3) auf Wodan übertragen sei, da "die Wesensgleichheit /dieser Götter/ in den Grenzgebieten dieser beiden Völker /Gallier und Germanen/ allgemein bekannt" gewesen sein muß, wage ich hier nicht zu entscheiden. Doch stellt auch de Vries (4) weitgehende Übereinstimmungen zwischen dem gallischen Gott Lugus und dem germ. Wodan fest; beide heißen in Interpretatio romana Mercurius. Wichtiger jedoch als die Gründe für die Interpretatio Romana ist für unseren Zweck, nämlich den Indiculus zeitlich und räumlich einzuordnen, die Feststellung, in welchen Gebieten Wodan verehrt wurde.

Die Etymologie des Namens hilft uns nicht viel weiter. Obwohl sie mit Sicherheit auf eine indogermanische Wurzel zurückgeht und die Gestalt des Gottes dort wohl schon angelegt war, war Wodan kaum ein indogermanischer Gott, sondern verdrängte erst in germanischer Zeit den alten indogermanischen Himmelsgott *Tiwaz und nahm dessen Stelle ein.

Für die römische Zeit ist der Wodankult durch mehrere Inschriften auf Votivsteinen - eine von den Römern übernommene Sitte - sicher belegt für das Rhein-, Main-, und Neckargebiet (5). Dieses Gebiet, in dem wir eine keltisch-germanische Mischbevölkerung annehmen dürfen, gilt - jedoch

---

(1) ed. Krusch, MGH, Scr. rer. Germ. in us. schol. 48, p. 213

(2) R. Much, Die Germania des Tacitus, Heidelberg 1937, 2. Aufl. hergb. v. R. Kienast, Darmstadt 1959, p. 121

(3) Caesar, bell. Gall. VI, 17, 1 über die Gallier : deum maxime Mercurium colunt.

(4) de Vries, Die Interpretatio romana der gallischen Götter, in : Festschrift für Wolfgang Krause, Heidelberg 1960 pp. 204-213, bes. p. 211

(5) Belege bei Helm, RG, I pp. 358ff; II, 2 pp. 251f, siehe auch die dort verzeichnete Literatur

nicht unbestritten - als die Heimat des Wodankultes. Seine spätere Ausbreitung in römischer und nachrömischer Zeit ist nur mit Schwierigkeiten zu verfolgen (1).

Die Cimbern, Teutonen, Arverner und Chatten waren sicher, die Hermunduren vielleicht frühe Wodansverehrer; für die Semnonen läßt sich der Wodankult zwar nicht erweisen, erscheint aber nach den Überlegungen O. Höflers (2) wahrscheinlich. Hauptgebiet des Wodankultes war der Siedlungsraum der Mittel- und Niederfranken, der Sachen und Friesen. Für diese Gebiete ist uns sicherstes Zeugnis die Wiedergabe des dies Mercurii durch Wodanstag, die heute noch im Niederländischen und Angelsächsischen erhalten ist (3). Diese Sachlage wird für Sachsen noch bestätigt durch die Abschwörungsformel des sächsischen Taufgelöbnisses : ec forsacho allum dioboles uuercum and uuordum, Thunaer ende Uuôden ende Saxnôte (4).

In Oberdeutschland scheint der Wodankult nicht verbreitet gewesen zu sein; denn einmal fehlt das Zeugnis des Wochentagnamens - hier heißt der dies Mercurii seit alters Mittwoch (5) -, und zum anderen ist keines der wenigen Zeugnisse über jeden Zweifel erhaben :

---

(1) Im folgenden referiere ich die Ergebnisse der Untersuchungen Helms, bes. Wodan, Ausbreitung und Wanderung seines Kultes, Gießener Beiträge zur deutschen Philologie, Gießen 1946

(2) O. Höfler, Das Opfer im Semnonenhain und die Edda, Genzmer Festschrift, Heidelberg 1952, pp. 64f.: Die Semnonen waren ein Teil des großen Stammes der Sueben, z. Z. der Römer zwischen Elbe und Oder ansässig. Sowohl die anglisch-suebischen, wie auch die sächsischen Stämme nahmen den Wodankult bereits wohlausgebildet mit nach England : in Wodan sahen sie den Stammvater ihrer Königshäuser. "Dazu darf auch die Nachricht des Prologs der SnE. (und der Heimskringla) über Voden-Óðins "Herrschaft" in Deutschland gestellt werden. Die zusätzliche Mitteilung Snorris in der Heimskringla (Yngl. 5), daß Óðinn aus Deutschland zuerst nach Fünen (Fjön) gewandert sei, findet eine überraschende archäologische Bestätigung darin, daß im 3. und 4. Jh. von Angeln aus eine besonders enge Verbindung mit Fünen entsteht" (pp. 64f.).

(3) wôdnesdaeg - heute : wednesday; mndl. wôdensdach - heute : Woensdag; mnd. Gudens-, godens-, Guns-, Gonsdach (dieses mit Ersatz von Wodan durch den Decknamen 'Godan') an. Odhinsdagr - heute : Onsdag; afries. wensdei - heute : wânsdey; vgl. Much, Germania p. 121; Helm, RG., II, 2 p. 254 Anm. 152

(4) abgedruckt bei Wadstein, Denkmäler p. 3; MSD I p. 198; Braune, ahd. LB. 13. Aufl. p. 39; Bei den Sachsen muß schon deshalb mit einem frühen Wodankult gerechnet werden, da die Angeln und Sachsen ihn bereits wohlausgebildet mit nach Britannien nahmen.

(5) Die sich hieran anknüpfenden Fragen finden sich ausführlich behandelt in den genannten Werken Helms.

Die Inschrift der Nordendorfer Spange (1) (um 600), die man als Beleg für den Wodankult der Schwaben herangezogen hat, läßt die hochdeutsche Lautverschiebung vermissen, die wir für das Alemannische des 6./7. Jahrhunderts erwarten dürfen. Diese sprachliche Erwägung und auch der Inhalt "legen die Frage nahe, ob nicht eine aus einer ganz anderen Gegend stammende Inschrift kopiert ist" (2).

Auch der Bericht des Jonas (s. oben S. 58) wird hinsichtlich seiner Beweiskraft von Helm angezweifelt: "Das Ereignis fällt bereits in die Mitte des 7. Jahrhunderts, mithin ... in die Zeit nach der Unterwerfung der Alamannen durch die Franken, wodurch fränkischen Einflüssen der Weg gebahnt war. Möglich, daß sich also hier noch heidnisch-fränkischer Einfluß zeigte, denn die Bekehrung der Franken war zur Zeit der Unterwerfung der Alemannen ja noch keineswegs im ganzen Volk durchgedrungen. Aber die Sache liegt vielleicht noch einfacher: Der Verfasser der Vita ist Langobarde; als solcher hat er vielleicht in Erinnerung an den langobardischen Wodankult den Namen Wodans willkürlich an Stelle eines ihm unbekannten Gottes eingesetzt".

Für die Langobarden haben wir als Zeugnis für den Wodankult die Stammessage des Paulus Diaconus. Da wir jedoch die Langobarden spätestens a. 167 an der Donau finden, in einer Umgebung also, wo sie den Wodankult nicht kennenlernen und übernehmen konnten, muß dies vor ihrer Wanderung in ihren Wohnsitzen an der unteren Elbe geschehen sein.

Der Wodankult war also vor allem verbreitet in den Nordgegenden des späteren Frankenreiches und den ihnen benachbarten Gebieten der Sachsen und Friesen; in Oberdeutschland hat er sich nach Aussage der Zeugnisse nicht mehr durchgesetzt. Dieser Befund widerlegt sowohl die Aussage des Paulus Diaconus (Vodan ... ab universis Germaniae gentibus ut deus adoratur) als

---

(1) LOGAþORE
WODAN
WIGIþONAR
AWA LEUBWINIE
nach Jan de Vries, RG ^{2}I p. 223

(2) Helm, RG., II, 2 p. 253; - W. Krause, Runeninschriften im älteren Futhark, Halle 1937 pp. 624ff. läßt jedoch die Möglichkeit einer frühalthochdeutschen Ansetzung der Sprache zu (p. 627), jedoch weist Logathore zum Norden (Lodor).

auch die des Tacitus (Deum maxime Mercurium colunt) (Germ. c. 9) (1).

Die Gleichsetzung Jupiter - Donar bezeugen folgende Belege (2) :

1. Bei der Übernahme der siebentätigen Woche (um 400) von den Römern ersetzten die Westgermanen den römischen Jupiter durch ihren Donar und nannten den vierten Wochentag, den dies Jovis, Donarstag (3).
2. Latona, die Mutter Jupiters, heißt angelsächsisch einmal Thunres môdur.
3. Adam v. Bremen, hist. Hammab. IV, 26 : Thor autem ... sceptro jovem simulare videtur.
4. In ags. Glossen wird Jupiter durch Thuner wiedergegeben (vgl. Wright-Wülker, 29 ; 34; 526).

Die Verbreitung des Donarkultes sei hier nicht erörtert. Nach Aussage unserer Zeugnisse - Ortsnamen, Inschriften, Wochentagsname, sächs. Taufgelöbnis - galt er im westgermanischen Gebiet recht allgemein. Über seine Bedeutung in den einzelnen Gebieten läßt sich nichts Bestimmtes aussagen, sicher aber hat Donar im Leben des Volkes einen bedeutenden Platz eingenommen.

Was sind nun die sacra, die Wodan und Donar dargebracht wurden ? Nach Tacitus, Germ. c. 9, weihten die Germanen Wodan als ihrem höchsten Gott Menschenopfer. Dabei scheint die Formulierung certis diebus auf einen periodischen Kult (oder mehrere periodische Kulte) hinzuweisen, ohne daß sich ermitteln läßt, welche Feste gemeint sein könnten (4).

---

(1) Die Überlegung, welche Gebiete Germaniens Tacitus gekannt haben mag, erklärt seinen Irrtum. Zwar läßt sich das, was Tacitus über Germanien wußte, nicht vollständig bestimmen, aber es scheint sicher, daß er gute Kenntnisse des Westens, bes. des Niederrheins gehabt hat, während sich ihm für die anderen Gebiete Lücken und auch Irrtümer nachweisen lassen. Wir dürfen annehmen, daß er hier der Versuchung zur Verallgemeinerung erlegen ist, indem er den für ein Teilgebiet gültigen Tatbestand aus Mangel an Nachrichten auf das Gesamtgebiet übertragen hat. Sicher hat er recht, daß Wodan in diesem Teilgebiet als höchster Gott verehrt worden ist. Diese Aussage darf nicht in Frage gestellt werden auf Grund der schematischen Form (vgl. S. 59 Anm. 5; Herodot, hist. V 7 : Θέρονται Ἥρην μάλιστα θεῶν), da es sich hier um die übliche Ausdrucksweise handeln kann, in der die antiken Historiker den Hauptgott einer fremden Religion vorstellen. vgl. Helm, Wodan pp. 10-12

(2) vgl. auch Helm, RG., II, 1 p. 245

(3) HDA II, 331, Stichwort : Donnerstag

(4) vgl. K. Helm, Germ. Religionsgesch. II 2 p. 267

Wenn Höfler Recht hat, daß auch die Semnonen z. Zt. des Tacitus schon Wodanverehrer waren, ist auch das Opfer im Semnonenhain als an Wodan gerichtet anzusehen :

> Germ. c. 39 : Vetustissimos se nobilissimosque Sueborum Semnones memorant; fides antiquitatis religione formatur. stato tempore in silvam auguriis patrum et prisca formidine sacram /eiusdem/ nominis eiusdemque sanguinis populi legationibus coeunt caesoque publice homine celebrant barbari ritus horrenda primordia. est et alia luco reverentia : nemo nisi vinculo ligatus ingreditur, ut minor et potestatem numinis prae se ferens. si forte prolapsus est, attolli et insurgere haud licitum : per humum evolvuntur. eoque omnis superstitio respicit, tamquam inde initia gentis, ibi regnator omnium deus, cetera subiecta atque parentia. adicit auctoritatem fortuna Semnonum : centum pagis habitant, magnoque corpore efficitur ut se Sueborum caput credant (1).

Zu einer festgesetzten Zeit versammeln sich im Heiligtum ihres Hauptvolkes, der Semnonen, Delegationen aller suebischen Stämme und feiern einen Gottesdienst, dessen Höhepunkt die kultische Tötung eines Menschen ist. Dieses Stammesopfer der Sueben war sicherlich nicht ein bloßer Vegetationsritus, da dieser sich alljährlich hätte wiederholen müssen, was sich aus des Tacitus Formulierung stato tempore jedoch nicht herauslesen läßt. Außerdem standen bei den Germanen "nicht Symbole der Fruchtbarkeit obenan, sondern +Tiwaz, der Himmelsgott, Thinggott und Kriegsgott, und +Wodanaz ..." (2). Da Tacitus das Staatliche besonders hervorhebt - die Semnonen sind caput gentis, alle Suebenstämme senden Delegationen, das Opfer gilt der ganzen Stammesgemeinschaft, im hl. Hain der Semnonen glaubte man die Anfänge des Volkes, in ihm war der über alle herrschende Gott anwesend -, dürfen wir dieses Fest als "Staatsfeier" (Höfler) bezeichnen.

Diesen Bericht des Tacitus vom Fesselhain der Semnonen bringt Höfler in Zusammenhang mit dem Fjǫturlundr, in dem Helgi Hundingsbani den Tod findet. Da "die zentralen Namen in der Helgi-Tradition auf südliche Erin-

---

(1) bei der Interpretation dieser Stelle folge ich den Ausführungen O. Höflers, Das Opfer im Semnonenhain und die Edda, in : Festschrift für F. Genzmer, Heidelberg 1952, pp. 1-67

(2) Höfler, Das Opfer im Semnonenhain p. 59

nerungen hinweisen" (1), glaubt Höfler, daß beide Stellen (Tac. Germ. c. 39 und HHu II 30) auf das gleiche Heiligtum im NO Deutschlands hinweisen.

Mit Hilfe des so gewonnenen Parallelmaterials zu dem Tacitusbericht kommt er zu einem vertieften Verständnis dieses Kultes (2): Dem Semnonenheiligtum stand eine Frau aus edlem Geschlecht als Priesterin vor. Diese wählte einen Helden zum Verlobten und erhob ihn zum "Geweihten". Als ihr Gatte hatte dieser wenn nicht die Leitung des Stammes, so doch die Stellung eines Sakralkönigs inne. Nach einer gewissen Zeit wurde der "Geweihte" als Opfer im Semnonenhain getötet. Der Geopferte war also kein Niedriger, kein Unfreier oder Verbrecher, sondern ein auserwählter Held, "der sein Geschick freiwillig auf sich nahm".

Höfler schließt die Möglichkeit nicht aus, daß des Tacitus Aussage über die Anwesenheit des Gottes an der Stätte des Opfers ganz konkret kultische Repräsentation bedeuten kann, d.h. daß der Gott durch einen menschlichen Kultträger (Priester) verkörpert worden sei, der das Opfer vollzog. Mit dem Blick auf das altschwedische Sakralkönigtum und Strophe 138 der Hávamál erscheint es ihm jedoch auch denkbar, daß der Geweihte selbst den Gott verkörpern könnte, das heißt, daß der Geopferte und der Opferempfänger identisch sind, daß der Geopferte "sein sterbliches Ich seinem höheren, unsterblichen Ich zum Opfer /brachte/ - dies Göttliche in sich von den irdischen Schlacken /befreite/" (66).

Doch da Tacitus über die Form des Opfers nichts sagt, müssen diese Überlegungen Hypothesen bleiben; fest steht nur, daß in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten im Semnonenhain dem Stammesgott, mit großer Wahrscheinlichkeit Wodan, Menschenopfer dargebracht wurden.

---

(1) Helgi (urn. *Hailage 'der Geweihte') trägt den Beinamen Hundingsbani und stammt aus dem Geschlecht der Ylfinge. Hunding und Ylfing sind als Bezeichnungen einer kultischen Tiersympathie aufzufassen. Dabei sind nach R. Much, ZfdA 57 (1920) 149ff, 174ff; ZfdA 62 (1925) 120, die Hundinge Langobarden, die Wölflinge ein den Langobarden benachbartes Volk im NO Deutschlands. Helgi wird getötet in Fjǫturlundr (=Fesselhain). Seine Geliebte Sigrún führt das Attribut frá Sevafjǫllum) das Much, l.c., mit den Semnonen (=Sebnanes, Sefnafjǫll) in Zusammenhang gebracht hat. Der Name der Geliebten Helgis Hjorvardssons ist Sváva und gehört als deutsches Einfuhrgut zum Namen der Sueben-Schwaben.

(2) Es muß jedoch darauf aufmerksam gemacht werden, daß das Folgende eine zwar höchst geistreiche, aber dennoch gewagte Spekulation ist.

Auch sonst sind uns westgermanische Menschenopfer an Wodan häufig bezeugt (1); so opferte z.B. der Frankenkönig Theudebert im Jahre 539 auf demKriegszug gegen die Goten die gefangenen Frauen und Kinder als 'Erstlingsopfer des Krieges' (2). Es ist anzunehmen, daß diese Opfer dem Kriegs- und Totengotte, also Wodan, dargebracht wurden. Selbst im 8.Jh.hören wir noch von Menschenopfern, bes.bei den Sachsen, wobei jedoch unbekannt ist, welchem Gott sie galten. Im Jahre 732 weist Papst Gregor II. Bonifatius an (3), er solle verhindern, daß christliche Sachsen ihren heidnischen Stammesgenossen Knechte zum Zwecke der Opferung verkauften. Und die Cap.de part. Sax. bestimmt im 9. Kapitel für den die Todesstrafe, der einen Menschen opfert : Si quis hominem diabulo sacrificaverit et in hostiam more paganorum daemonibus obtulerit, morte moriatur (4).

Doch hat Mogk sicherlich recht, wenn er betont (5), daß Menschenopfer vor allem in bestimmten Notsituationen - Krieg, Seefahrt, Teuerung, Mißwachs etc. - dargebracht wurden, also nicht das Übliche, sondern etwas besonderes waren. Unblutige Opfer in Form von Viktualien und Tieropfer werden die Regel gewesen sein. Ermoldus Nigellus (6) schlägt in seinem Lobgedicht auf Ludwig den Frommen vor, man solle den heidnischen Dänen klarmachen, daß dem Christengott Gebete besser als blutige Tieropfer gefallen. Und in den Briefen Gregors II. lesen wir mehrfach von Opferung von Hunden (7), bei Zacharias von Stieren und Böcken (8).

Die Opfer an Donar dürften im wesentlichen den Opfern entsprechen, die man den höchsten Göttern darbrachte. Am häufigsten werden es Tieropfer gewesen sein : Herculem (eine andere - frühere - interpretatio Romana für Donar) et Martem concessis animalibus placant, sagt Tacitus, Germ. c.9. Dazu de Vries : "Der Name für dieses Opfer war 'blôt' und der Priester heißt

---

(1) vgl. bes. E. Mogk, Die Menschenopfer. bei den Germanen. Mogk bringt über 50 Zeugnisse germanischen Menschenopfers

(2) Prokop, bell.Got. 2, 25; bei Helm, RG., II, 2 pp. 199/200

(3) Tangl, Briefe, ep. 28 p. 51 : Nam et hoc inter alia discrimen agi in partibus illis dixisti : quod quidam ex fidelibus ad immolandum paganis sua venundunt mancipia.

(4) MGH, Cap. reg. Franc. 1 p. 69

(5) Menschenopfer pp. 606ff. ; vgl. auch de Vries, Altgerm. Rel. Gesch.^{2} I pp. 412f.

(6) carm. IV 1949ff.

(7) z.B. Tangl, Briefe ep. 25, p. 44 und ep. 28, p. 51

(8) Tangl, Briefe, ep. 80, p. 147 s.o.S. 24, Anm. 1

danach altengl. 'blôtere', ahd. 'pluostâri', während 'blêtsian' engl. 'bless' aus 'blôdisôn' ebenfalls auf blutige Opfer deutet. Es wurden aber nur bestimmte Tiere dazu verwendet, gewöhnlich untadelige Haustiere ... . es war ... ein Opfermahl, und das Tier wurde, vielleicht mit Ausnahme von einigen für die Gottheit bestimmten Stücken, von den Opfernden gegessen. ... Papst Gregor I. hat noch den Franken verboten, Tierhäupter als Opfer darzubringen (Epist. IX, 11)" (1). Bei diesen Tieropfern werden Pferdeopfer an allererster Stelle gestanden haben; war doch das Pferd das den Germanen heiligste Tier. Dann werden auch Rinder, Kühe und Schweine geopfert worden sein. Von Menschenopfer an Donar berichten unsere Quellen meines Wissens nichts, woraus jedoch nicht gefolgert werden darf, daß es keine gegeben hat, zumal sich sehr oft nicht bestimmen läßt, welchem Gott die Menschenopfer galten. Das Gegenteil scheint wahrscheinlicher, besonders wenn es sich um Sühneopfer handelte : So bestimmt z.B. die Lex Frisionum, Additio sapientium XI : Qui fanum efregerit, et ibi aliquid de sacris tulerit, ducitur ad mare, et in sabulo, quod accessus maris operire solet, finduntur aures eius, et castratur et immolatur diis quorum templa violavit (2).

Fassen wir zusammen :

1. Jupiter und Mercur sind die römischen Namen der germanischen Götter Donar und Wodan.
2. Während der Donarkult im gesamten westgermanischen Gebiet verbreitet war, scheint der Wodankult auf dessen westliche und nördliche Teile beschränkt gewesen zu sein.
3. Beiden Göttern kam jede Opferart zu; auch Menschen werden geopfert worden sein, wie es im 8./9. Jh. noch für die Sachsen und die Friesen belegt ist.
4. Dieser Paragraph verweist den Indiculus in die nördl chen Gegenden des Frankenreiches und deren Nachbargebiete.

---

(1) Jan de Vries, Altgerm. Religionsgeschichte, Zitat nach der ersten Auflage, Berlin 1935, Bd. I p. 254, sinngemäß übereinstimmend mit 2. Aufl., Berlin 1956, Bd. I pp. 414 ff.

(2) MG., leg. III, 696f

9. De sacrificio, quod (fit) alicui sanctorum

Die Heiligenverehrung ist im Christentum erst eine sekundäre Kulturerscheinung, die sich nicht aus dem neuen Testament herleiten läßt. Sie ist als Protest gegen den Monotheismus zu verstehen, "den eine Volksreligion nie und nirgends erträgt." Hier steht der Volksglauben in Gegensatz zum kirchlichen Dogma, das seit dem 2. Konzil von Nicäa a. 787 den Heiligenkult als cultus inferior streng von der Anbetung Gottes, dem cultus supremus absetzt, d.h. die Heiligen sollen nicht um ihrer selbst willen verehrt werden, sondern in ihnen Gott. Heiligenkult ist also nur eine relative Heiligenverehrung, ist indirekte Verehrung Gottes.

Aber im Volksglauben gelten die Heiligen als besonders mächtige Wesen, von denen man durch Gebet und Opfer Wunder und Hilfe zu erlangen sucht (1).

Zur Zeit Karls des Großen gewann die Heiligenverehrung, da durch den Beschluß der Synode von Frankfurt gegen die Verehrung neuer Heiliger (a. 794 : ut nulli novi sancti colantur aut invocentur nec memoriae eorum per vias erigantur, MGH leg. sect. II, I, 77) und durch den 51. Kanon der Mainzer Synode (a. 813) (2) stark eingeschränkt, nur langsam an Boden; unter Ludwig jedoch wucherte sie nahezu ungehindert, es blühte ein lebhafter Reliquienhandel, eine Translatio drängte die andere; Heiligenkult und Wunderglaube waren derart ins Kraut geschossen, daß man nicht zweifeln kann, "daß in der Meinung der Laien die Macht der Heiligen noch entschiedener vor die Wirkung Gottes trat" (3). Die Keime zu dieser Entwicklung waren aber schon vor der Zeit unseres Indiculus gelegt.

Die rasche, sicher in der Spannung Monotheismus - Polytheismus begründete Verbreitung der Heiligenverehrung scheint sehr begünstigt worden zu sein durch die kirchliche Bekehrungspraxis (s.o. S. 43 f). Dadurch, daß die Kirche heidnische Kultstätten in christliche umwandelte oder an deren Stelle christliche Kirchen errichtete, und dadurch, daß sie diese Kirchen be-

---

(1) obige Ausführungen nach Pfister, HDA III, 1670ff; vgl. auch R. Klauser, Heiligenverehrung, in : Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 3 ^{3}1959, 168-175

(2) MGH Conc. II, 1 : "Deinceps vero corpora sanctorum de loco ad locum nullus transferre praesumat sine consilio principis vel episcoporum sanctae synode licentia"

(3) Hauck, KG., ^{9}II, 778 mit zahlreichen Belegen

stimmten Heiligen weihte, traten diese Heiligen nicht selten das Erbe der alten Götter an : die Vorstellungen, die sich an den heidnischen Gott geknüpft hatten, wurden nun auf den christlichen Heiligen übertragen, die altgewohnten Bräuche galten nun ihm. Die im 5. Paragraphen behandelten Übelstände an und in christlichen Kirchen werden nicht immer als ungebrochenes Heidentum zu verstehen sein, sondern müssen als Ausdrucksformen dafür gewertet werden, daß die Formen die Inhalte überdauern. Diesen Sachverhalt finden wir in den kirchlichen Schriften dieser Zeit oftmals bezeugt :

Concilium Autissiodorense (c. a. 573-603) c. 3 :
Non licet compensus (Privatopfer) in domibus propriis nec pervigilius in festivitates sanctorum facere nec inter sentius (=Dornstrauch) aut ad arbores sacrivos vel ad fontes vota dissolvere, nisi, quicumque votum habuerit, in ecclesia vigilet et matricole (=Kirche) ipsum votum aut pauperibus reddat nec sculptilia aut pede aut hominem ligneo fieri penitus praesumat. (MGH. Conc. I, 179)

Concilium Germanicum c. 5 :
Devrevimus, ut ... ... populus Dei paganias non faciat, sed ut omnes spurcitias gentilitatis abiciat et respuat, sive sacrificia mortuorum sive sortilegos vel divinos sive filacteria et auguria sive incantationes sive hostias immolatitias, quas stulti homines iuxta ecclesias ritu pagano faciunt sub nomine sanctorum martyrum vel confessorum, Deum et suos sanctos ad iracundiam provocantes, sive illos sacrilegos ignes, quod nied fyr vocant ... prohibeant.

Concilium Cabilonense (a. 639-654), c. 19 :
Multa quidem eveniunt et, dum levia minime corriguntur, saepius maiora consurgunt. Valde omnibus nuscetur esse decretum, ne per dedicationes basilicarum aut festivitates martyrum ad ipsa solemnia confluentes obscina et turpes cantica, dum orare debent aut clericus psallantes audire, cum choris foemineis turpia quidem, decantare fidentur (MGH leg. III, 1, 212).

bei Benedictus Levita (um 850), VI, 96 :
Quando populus ad ecclesiam venerit tam per dies Dominicos quam et per solemnitates sanctorum, illud non ibi agat, nisi quod ad Dei pertinet servitium. Illas vero balationes et saltationes canticaque turpia ac lucuriosa et illa lusa diabolica non faciat nec in plateis nec in domibus nec in illo loco, quia haec de paganorum consuetudine remanserunt. (zitiert nach Pauls Grundriss 2, 1 p. 47)

Auch im Totenkult finden wir diesen Widerspruch zwischen kirchlichem Dogma und praktisch-geübter Volksreligion : die Fürbitte für die Verstorbenen in Form von Gebeten, guten Werken, Zuwendung von Ablässen etc. wandelt sich häufig in Gebete zu den Seelen und in Opfer an sie (dazu vgl. man die ausführlichere Darstellung in Ind. 25 : De eo, quod sibi sanctos fingunt quoslibet mortuos).

Eine weitere Form der Heiligenverehrung lernen wir kennen im Bericht von der Translatio Chrysanti et Dariae (9. Jh.), c. 28 :

> Habitatores /Wisae/ condixerant sibi omnes pariter ad locum /sanctorum/ contendere, et ut non vacua viderentur venire manu, conlatione facta vas, quod cupa dicitur, cerevisia impleverunt, ut etiam dono muneris Deo et sanctis martyris vota persolverent (1).

Dieser Bericht erinnert an die oben (s. S. 58 ff.) behandelte Erzählung von Jonas vom Bieropfer mit Minnetrunk der Sueben. Dieser heidnische Brauch dringt in den früh-christlichen Kult ein : "Man trinkt die Minne eines Heiligen, was von den Bekehrern heftig bekämpft wird" (2). Hierher gehört eventuell auch unsere Nr. 19 'de potando quod boni vocant stae Mariae', wenn man die Konjektur petendo · potando gelten läßt.

Zwar kann die Minne jedem Heiligen getrunken werden, in besonderem Maße galt diese Sitte jedoch solchen Heiligen, "die durch ihr Wirken und ihre Wunder dem Volksglauben nahegerückt waren" (3), es waren dies der Erzengel Michael, St. Stephanus, Johannes Evangelista und Johannes Baptista, Martinus von Tours, Gertrud von Nivelles und Ulrich von Augsburg (4).

Der Translatio Chrysanti (c. 17) entnehme ich ferner den Brauch, Kerzen zu Ehren der Heiligen anzuzünden : accendit candelam ex more, worin

---

(1) MGH, Scriptores XV 1, 375

(2) Helm, RG., II, 2pp. 192f; weitere Belege bei Grimm, Myth., p. 49ff.; man vgl. die ergänzenden Ausführungen zum Minnetrinken, unten S. 108 ff.

(3) A. Franz, Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter, Bd. I, Freiburg/Br. 1909, p. 289

(4) Im einzelnen vgl. man die Ausführungen bei Franz, Benedictionen I pp. 289-304; zur Johannesminne insbesondere noch W. Lange, Studien zur christlichen Dichtung der Nordgermanen 1000-1200, Palästra Bd. 222, Göttingen 1958 pp. 85f. und die dort verzeichneten Quellen und Literaturhinweise.

nach Hauck (II, 778) das Volk schwerlich etwas anderes als ein ihnen dargebrachtes Opfer sah. Vollen Sinn gewinnt dieser Brauch erst, wenn wir uns an die Lichter erinnern, die man an den heidnischen Kultstätten entzündete; man vgl. dazu die auf Seite 53 mitgeteilte Beichtfrage Burchards von Worms. Beissel nennt in seiner Untersuchung typische Formen der Heiligenverehrung (1) : "Bei den Gräbern der Heiligen brannten Lichter, Öllampen oder Wachskerzen ... . Häufig opferten Hilfesuchende Kerzen, die ihnen an Größe oder Gewicht gleich waren. Es geschah sogar, daß sie soviel Silber brachten, als sie wogen (2). Andere streuten auf und um die hl. Gräber Blumen und Blätter, welche ebenfalls vom gläubigen Volk als Heilmittel mit Erfolg zu Kranken gebracht wurden". Beissel versucht die kirchliche Praxis der Heiligenverehrung zu rechtfertigen, sieht in allem Ausdruck des Glaubens und der Verehrung; dabei fehlt in seiner Untersuchung jeder Verweis auf eventuelle Zusammenhänge von Heiligenverehrung mit der vorchristlichen Religion, die doch die wiederholten ritu paganorum, de paganorum consuetudine u. a. nahelegen, und es fällt kein Wort über Mißbräuche (ausgenommen : Reliquienraub) noch über die Versuche, die Heiligenverehrung zu begrenzen.

Unsere Nummer richtet sich also gegen eine falsche Heiligenverehrung, in der die Heiligen göttlichen Charakter gewinnen, wie Minnetrunk, Kerzen und Opfer belegen. Doch handelt es sich dabei schwerlich um einen spezifisch-germanischen Paganismus; die Vergöttlichung der Heiligen scheint vielmehr eine allgemein menschliche Versuchung zu sein.

10. De phylacteriis et ligaturis

Mit der Nennung von Gegenständen, die als Zaubermittel dienen, beginnt eine Folge von Nummern, die sich mit Zauber, Weissagung und Zeichendeuterei befassen. Damit kommen wir in einen Bereich religiös-abergläubischen Brauchtums, der von den Anfängen der Menschheit bis heute reicht; Vorstellungen und Handlungen decken sich auf höchst überraschende Weise bei den verschiedensten Völkern, Abhängigkeits- und Übertragungsverhält-

(1) St. Beissel, Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts, in : Stimmen aus Maria Laach, Erg. -Heft 47, Freiburg 1890, p. 15

(2) Gregor Turon, in glor. mart. c. 71 (MGH Scr. rer. Merov. I 535)

nisse sind jedoch verwickelt und sehr oft nicht zu erklären. Deshalb sei hier davon abgesehen, die Geschichte des Zauber- und des Wahrsagewesens nachzuzeichnen, und auch auf die Frage, inwieweit es sich hier und in den folgenden Paragraphen um spezifisch germanische Paganismen handelt, sei nur andeutungsweise eingegangen. Ich muß mich hier auf den Nachweis beschränken, ob diese Zauber- und Wahrsagegebräuche auch im Deutschland des 7.-9. Jahrhunderts und später verbreiter waren oder nicht.

"Der Zauber, eine Dauerform religiöser Äußerung, ist in seinen Anfängen eine Reaktion auf die das Denken des Primitiven beherrschende Vorstellung, daß die in sein Leben störend oder nutzend eingreifenden Mächte menschlicher Ein- und Gegenwirkung zugänglich sind und ihr unterliegen können. Er reicht dann in mannigfacher formaler und innerer Wandlung durch alle Stufen mindestens der heidnischen Religionen ... /und/ bleibt, seines geistigen Gehaltes weitgehend entkleidet, auch in christlicher Zeit als Reliktform bestehen, ..." (1).

Von unserem heutigen Standpunkt aus liegt es nahe, Zauberei in schwarze und weiße Magie einzuteilen, d.h. in Schadenzauber und in Magie, die man zum eigenen Nutzen und Frommen anwendet. Diese scharfe Trennung ist jedoch bei den Westgermanen nicht angebracht, da wir im Gegensatz zum Norden in Deutschland und England nur selten von wirklichem Schadenzauber hören; hier handelt es sich fast nur um Abwehrzauber (2). Zauber umfaßt wie jede Kulthandlung einmal die Handlung, mit der der Gebrauch von Zaubermitteln zusammengeht, und zum anderen das magische Wort. Von den Zaubermitteln, von denen unsere Nummer zwei Sammelbezeichnungen gibt, berichten zahlreiche Verbote der Volksgesetze und Konzilien.

Nach Auskunft von Du Cange und Forcellini (3) scheinen unsere beiden Begriffe, phylacteria und ligaturae, weitgehend synonym zu sein, da ligaturae fast nur zusammen mit phylacteria auftritt, während letzteres häufig allein steht. Beide Begriffe meinen eine Art Amulett, ein heilkräftiges und Krankheit abwehrendes Mittel, das um den Arm, Hals oder einen anderen Körperteil gebunden wurde.

---

(1) Helm. RG., II, 2 p. 117

(2) Wesche, Der althochdeutsche Wortschaftz im Gebiete des Zaubers und der Weissagung, Halle 1940, p. 2ff.

(3) Du Cange, Glossarium mediae et infimae Latinitatis, 1886, VI, 307 und V 103/04; Forcellini, Totius Latinitatis Lexicon, 1868, IV 663

So berichtet Gregor von Tours (mirac. II, 45) (1) von einem kranken Knaben, zu dem ein kluger Mann gerufen wird. Dieser incantationes immurmurat, sortes jactat, ligaturas collo suspendit.

Benifatius schreibt (a. 742) an Papst Zacharias (ep. 51) : Dicunt quoque se vidisse ibi (sc. Romae) mulieres pagano ritu philacteria et ligaturas et in brachiis et cruribus ligatas habere. Und im Pseudo-Augustin-sermo 163 heißt es : auguria non observent, phylacteria et characteres diabolicos, nec sibi nec suis aliquando suspendant (Zitat nach Du Cange, l. c).

Aus dem 33. Kapitel der Capitula S. Bonifatii (Migne PL 89, 825) scheint hervorzugehen, daß diese Amulette zum Teil mit Schriftzeichen versehen waren : Si quis phylacteria, i. e. scripturas, observaverit; ähnlich nennt ein Kapitular Karls des Großen phylacteria vel falsas scriptiones aut ligaturas in einem Atemzuge.

In diesen und den bei Grimm und Du Cange verzeichneten Zeugnissen finden wir jedoch nur diese allgemeinen und nur schwer mit konkreten Einzelzügen zu füllenden Angaben. In der Regel werden phylacteria und ligaturae nur in Aufzählungen genannt, nie ist ihnen ein eigener Paragraph gewidmet. Gregor III hält in einem Brief Große und Volk in Hessen und Thüringen (ca. 738) an, divinos autem vel sortilegos, sacrificia mortuorum seu lucorum vel fontium auguria vel filacteria et incantatores et veneficos, id est maleficos, et observationes sacrilegas (2) zu unterlassen. Vier Jahre später hat das Concilium Germanicum eine ähnliche Aufzählung, die dann später fast wörtlich in das erste Kapitular Karls des Großen (3) eingeht. Im Jahre 747 berichtet Bonifatius dem Erzbischof von Canterbury von einem fränkischen Konzil; unter anderen schreibt er : Statuimus ut singulis annis unusquisque episcopus parrochiam suam sollicite circumeat, populum confimare ... et prohibere paganas observationes, divinos vel sortilegos, auguria, filacteria, incantationes vel omnes spurcitias gentilium (4). Und in einer von Caspari nach einem Codex Einsied. aus dem 8. Jh. edierten Predigt heißt es : Phylacteria diabolica, caracteres, sucinos et herbas nolite vobis et vestris adpendere (5). Pirmin verbietet, an omnia filactiria diabolica, praecanta-

(1) MGH Scr. rer. Merov. I 2, p. 582
(2) Tangl, Briefe, ep. 43 p. 69
(3) Conc. germ. (a. 742) c. 5 (MGH Conc. II 1, p. 3f); Cap. primum (a. 768/69) c. 6 (MGH Cap. reg. Franc. I p. 45)
(4) Conc. in Francia habitum (MGH Conc. II 1 p. 47)
(5) Homilia ubi populus admonetur (ed. Caspari, Anecdota p. 222)

tores, sortilogus, karagius, aruspicis, divinos, ariolus, magus, maleficus, auguriosus, tempestarius et cuncta alia mala zu glauben (1). Das Concilium Turonense (a. 813) schreitet dagegen ein, sich Knochen oder Kräuter zum Zwecke der Heilung anzubinden (2). Auch zahlreiche Poenitentialien haben diesen Brauch in ihren Kanon aufgenommen (3), so z. B. Burchard von Worms: Fecisti filacteria diabolica vel caracteres diabolicos, quos quidam diabolo suadente facere solent, vel herbas, vel succinos vel V. fer. in honorem Jovis honorasti ? Si fecisti vel consensisti X dies i. p. e. a. penit" (4). Von den vielen Dingen, die als zauberkräftig angesehen werden konnten, erwähnt Gregor v. Tours u. a. : Muscheln, Steine, Perlen, Metalle, Geräte, Wurzeln, Kräuter, Tierteile wie Maulwurfzähne, Mäuseknochen, Bärenfelle (5). Was davon nicht germanischer Herkunft ist, läßt sich nicht entscheiden; "es ist längst aufgenommen und gehört dem Sammelbecken heidnischen Brauches an" (6). Die vereinzelten Verben (suspendere, ligatas habere, adpendere) machen Grimms (7) Deutung der phylacteria als "sichernde, schützende Angehänge, Amulette, häufig von Blech, daher sie in den ahd. Glossen 'pleh' oder 'plehhir' heißen, aber auch von Glas, Knochen, Kräutern, Silber und Gold" wahrscheinlich. In den gleichen Zusammenhang gehören auch die Goldbrakteaten, die nicht nur für Skandinavien, sondern auch für Norddeutschland bezeugt sind, desgleichen wohl die kleinen von Männern und Frauen um den Hals getragenen Hämmer , wie sie z. B. auch bei der Ausgrabung eines Friedhofes von Haithabu gefunden wurden.

Auffällig ist, daß die Mehrzahl unserer Belege für phylacteria und ligaturae in das 7./8. Jh. fallen. Es ist dies die Zeit, in der Wunderglaube und Reliquienkult in höchster Blüte stehen, wo "alles, was mit den Reliquien eines Heiligen in Berührung gekommen ist, ... der Staub des Grabdenkmals, Tücher, welche die Reliquien oder auch nur das Grab berührt hatten, Reste

---

(1) Dicta Abbatis Pirminii c. 22 (ed. Caspari, Anecdota p. 188f.)

(2) MGH Conc. 1 p. 292 : ligaturas ossuum vel herbarum

(3) Poen. Mers. a. cap. 36; Poen. Bobb. c. 35; Poen. Ps. -Rom. VI 7; Poen. Vind. a. cap. 39; Poen. Par. cap. 30; Poen. Egberti cap. VIII § 4; Poen. Ps. -Theod. XXVII 22

(4) Decret. XIX c. 80 (ed. Wasserschleben, Bußordnungen p. 648)

(5) nach K. Helm, RG II 2, p. 155

(6) ibid.

(7) Myth. p. 982; seine Deutung der ligaturae als "bloße Fadenknüpfungen" ist sicherlich zu eng; Saupe, der hierunter alle Zaubermittel versteht, die angehängt oder angebunden wurden, sieht hier richtiger.

von den Kerzen, die dort brannten, Früchte von Bäumen, die beim Grab wuchsen, selbst Stücke des Glockenseils" (1) nach dem Zeugnis Gregors v. Tours den Franken als heilig gelten. Von diesem Reliquienkult ist es nur ein kleiner Schritt zu dem Brauch, Reliquiare als Amulett um den Hals zu tragen; und in der Tat war diese Sitte unter den Franken weit verbreitet. Auch Gregor trug ständig ein solches Chrismarium (2). Doch verurteilte er zugleich das Treiben von allerlei Wahrsagern und Quacksalbern, die dem Volk , seinen unbegrenzten Wunderglauben ausnutzend, die unsinnigsten Dinge als Heilmittel anzudrehen wußten : "Ein wenig Staub aus der Kirche des hl. Martin nutzt mehr, als alle Wahrsager mit ihren unsinnigen Heilmitteln" (3). Unter Bonifatius beginnt der Kampf der Kirche gegen die überhandnehmende abergläubische Reliquienverehrung. So sagt Alcuin, es sei besser, im Herzen die Beispiele der Heiligen nachzuahmen, als ihre Knochen umherzutragen. Man solle die evangelischen Mahnungen im Innern geschrieben haben, statt sie auf Täfelchen graviert um den Hals zu tragen. Das sei der Aberglaube der Pharisäer, denen der Herr ihre Phylacterien zum Vorwurf machte (4).

Andererseits darf nicht übersehen werden, daß der Gebrauch Unheil abwendender Amulette auch schon im vorchristlichen Germanien bekannt war und als für die ungeheure Ausweitung des Reliquien- und Amulettwesens mitverantwortlich angesehen werden muß. Es ist jedoch nicht auszumachen, ob Formulierungen wie phylacteria diabolica heidnische, d.h. den alten Göttern heilige oder einfach teuflische, im Sinne von der Lehre der Kirche widersprechende Angehänge meinen.

Soviel aber darf als sicher gelten : Die bekehrende Kirche fand die Sitte des Amuletts bereits vor und versuchte zunächst, sie in ihrem Sinne umzuformen : aus heidnischen wurden christliche Amulette und Schutzmittel. Später mußte sie gegen das von ihr selbst geförderte, dann aber wildwuchernde und alles vernünftige Maß überschreitende Reliquien- und Amulettwesen einschreiten. Ob unser Zeugnis nun in die Phase der Umformung gehört oder

(1) Beissel, Verehrung der Heiligen, p. 16

(2) Vita S. Gregorii c. 9 und 16 (Migne PL 71, 120 und 123); glor. martyr. c. 10 (MGH Scr. rer. Merov. I 495)

(3) glor. martyr. c. 45 (MGH scr. rer. Merov. I 519); De virtutibus s. Martini I 27; 28; IV 32

(4) MGH Epp. IV, ep. 290 p. 448; nach Forcellini (Lexikon, s. v.) trugen die Juden auf der Brust oder am linken Arm Täfelchen, auf die verschiedene Sprüche des mosaischen Gesetzes geschrieben waren, "ut viderentur legem Dei semper habere ante occulos et diligenter custodire".

in die der Eindämmung, erscheint als eine Frage ohne Antwort; denn sicher war den Missionaren ein offen zur Schau getragenes Heidentum ein ebenso großer Dorn im Auge wie ein verwahrlostes, wundersüchtiges Christentum.

11. De fontibus sacrificiorum

Die oben. (s. S. 53) zitierte Beichtfrage Burchards gibt uns beinahe erschöpfend darüber Auskunft, was an den Opferquellen, den fontes sacrificiorum vor sich ging : Die Quellen gehören zu den bereits besprochenen Kultorten der Germanen. An ihnen verehrte man die Götter, indem man ihnen Opfer in Form von Kerzen, Brot oder anderen Gaben darbrachte, Opfergelage abhielt und Heilung von körperlichen und seelischen Gebrechen suchte (1).

Der Quellkultus ist für alle deutschen Stämme in gleicher Weise belegt, Heiligenviten berichten von heiligen Quellen (2), Karl der Große sieht sich mehrmals veranlaßt, ihre Verehrung zu verbieten (3), desgleichen verschiedene Konzilien (4), historische Darstellungen nennen Quellen als Kultorte (5). Diese Quellen können einmal "notwendiges Zubehör zu jeder wichtigen Kultstätte" (6) sein (Reinigung vor und nach dem Opfer), was die häufig gemeinsame Nennung von heiligen Bäumen, Hainen, Steinen und Quellen wahrscheinlich macht, werden aber andererseits auch selbst "Gegenstand kultischer Verehrung" gewesen sein. Denn dem Wasser der Quellen, die man

---

(1) vgl. die oben S. 54 beigebrachten Zeugnisse

(2) Alcuin, Vita Willibrordi c. 10 (MG, scr. rer. Merov. 7, 124f); Willibaldi, Vita Bonifatii c. 6 (ed. Levison, p. 30); Altfridi vita S. Liudgeri c. 22 (ed. Diekamp, p. 10)

(3) Cap. de part. Sax. c. 21; Admon. genr. c. 65; Cap. miss. spec. c. 41

(4) z. B. Conc. Autissiodorense (a. 573-603) c. 3; Conc. Turonense (a. 567) c. 23

(5) Adam v. Bremen, schol. 138; Rudolf v. Fulda, Translatio S. Alexandri c. 3 (MG., Scr. II, 675); Thietmar v. Merseburg, Chron. I, 3; ferner : Pirmin v. d. Reichenau, Dicta c. 22; Pseudo-Bonif. -sermo VI, 1

(6) Helm, bei Nollau p. 352

sich nicht selten göttlichen Ursprungs dachte (1), schrieb man heilende und lustrierende Kräfte zu. Diese Auffassung wird gestützt durch Wort und Begriff heilawâc, dem besondere Kräfte innewohnen (2). Die mit dieser Vorstellung verbundenen Bräuche sind bis heute noch nicht ganz ausgestorben, zumal da sich in diesem heilawâc eine alte Mischung von heidnischen und christlichen Bräuchen zeigt. Durch Weihung stellte die Kirche auch das heilawâc in ihre Dienste; aus ursprünglich heidnischen Kulten entnommen, haben wir uns das Weihwasser der katholischen Kirche zu denken, das schon seit dem 4. Jahrhundert zu magischen Zwecken gebraucht, im Volksglauben auch heute noch reinigende, schützende und segnende Kraft besitzt.

Aus einer Briefstelle Papst Gregors III. an Bonifatius (3) ergibt sich ein weiteres Element des Quellkultes : divinos vel sortilegos, sacrificia mortuorum seu lucorum vel fontium auguria vel filacteria et incantores et veneficos. Hier wird also von Orakeln gesprochen, die man mit Hilfe des Quellwassers erhalten konnte. Über die Art dieser Orakel ist mir nichts bekannt. Jedoch berichtet Plutarch (vita Caesaris c. 19) von cimbrischen heiligen Frauen, die die Strudel der Flüsse, die Wirbel der Strömung und ihr Tosen beobachteten und daraus Weissagung ableiteten. Im Norden erwähnen andere literarische Zeugnisse (4) den Urþar brunnr, an dem nach Hávam. 111 Odin sitzt und Weisheit mitteilt.

---

(1) Grimm, Myth. 485 : "Oft schon wird das erste Vortreten der Quelle göttlicher Einwirkung oder einem Wunder beigemessen; Wuotan, Balder /Saxo Grammaticus, bei Holder pp. 77f./ und Carl der Große /Einh. ann. ad a. 772; MGH SS. I p. 151/ ließen ihrem durstenden Heer den Labebrunnen aus der Erde fließen. Andere Quellen hat ein Schlag mit dem Stab oder des Rosses Huf dem Felsen entlockt, der Heilige senkt einen Ast in den Boden und das Wasser sprudelt. Noch weiter aber sind die Annahmen verbreitet, daß das Wasser der Ströme von Göttern und höheren Wesen aus Schalen oder Urnen ursprünglich ausgegossen werde". vgl. ferner die Ausführungen H. Pfannenschmidts, Das Weihwasser im heidnischen und christlichen Cultus unter besonderer Berücksichtigung des germanischen Alterthums. Hannover 1869; bes. pp. 79-96

(2) Grimm, Myth. pp. 484ff; HDA III, 1684f unter Heilwag; ibd. IX, 268ff unter Weihwasser

(3) s. S. 24 Anm. 3

(4) Es sind das : Vsp. 19, 4 (ed. Neckel/Kuhn, Edda 4 1962 p. 5), Hávamál 111, 2 (ibid. p. 34), Kormákr Ǫgmundarson, Sigur Jardrapa 4, 4 (ed. F. Jónsson, Den norsk-islandske Skjaldendigtning. Rettet Rekst. Bd. 1, Kopenhagen 1912, S. 69), Eilif Goðrunarson, Af et Kristeligt digt. 2 (ibid. S. 144)

Nachdem wir hiermit die letzte heilige natürliche Stätte kennengelernt haben, ist es vielleicht angebracht, die Frage kurz zu erörtern, ob wir unter den Bäumen, Steinen, Felsen und Quellen Naturgottheiten, göttliche Substitute zu verstehen haben, welcher Meinung A. Mayer zuzuneigen scheint (1), oder ob es sich dabei um natürliche Kultstätten handelt, um Träger des göttlichen Numen, die nicht ihrer selbst wegen verehrt werden, wie wir es in der Nachfolge Grimms, Mannhardts und U. Jahns (2) in unserer bisherigen Darstellung angenommen haben. Es fällt schwer, für Mayers Meinung Argumente beizubringen; vereinzelte Formulierungen der Quellen wie etwa lignis et fontibus sacrificare steht die große Masse der Belege gegenüber, die unmißverständlich zum Ausdruck bringen, daß ihre Verfasser die Bäume, Steine etc. als Kultorte, nicht als Kultgegenstände ansahen. Diese Auffassung findet Bestätigung in zahlreichen theophoren Orts- und Flurnamen : so deutet zum Beispiel der Flurname "Negenborn" auf alte Zusammenhänge zwischen Quelle(n) und Kult (3). In einer Zeit, in der die Vorstellung persönlicher Götter schon weit entwickelt ist, der Tempelbau sich jedoch nur langsam durchsetzt, erscheint es nur allzu natürlich, daß der Mensch besonders ausgezeichnete und auffällige Naturgebilde (Donarseiche, -berge etc.) als den Göttern geweiht ansieht und sie zu besonderen Kultstätten erhebt; also Tempelersatz, nicht Göttersubstitut. Lange Gewöhnung an diese Kultstätten erschwert ihre Ablösung durch Tempel und christliche Kirche, auch nach der Bekehrung hält das Volk an ihnen fest, teils heimlich, teils offen dienen sie weiterhin als Stätten der Götterverehrung.

Auf Grund der weiten Verbreitung der heiligen Quellen und ihrer nur langsam schwindenden Anziehungskraft auf das Volk gibt dieser Paragraph nichts her für die Lokalisierung und Datierung unseres Textes.

---

(1) A. Mayer, Bonif. Quellen p. 312, ähnlich in seinem Aufsatz Das mantische Pferd p. 138, s. u. S. 86 Anm. 1

(2) W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte, Bd. 1 : Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme, Berlin 1875 passim; - U. Jahn, Deutsche Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht (=Germanistische Abhandlungen III), Breslau 1884, bes. pp. 116f.

(3) vgl. H. Wesche, Theophore Ortsnamen und Flurnamen in Niedersachsen, in : Studia Onomastica Monacensia Bd. IV, München 1961, pp. 780-784

12. De incantationibus

Mit magischen Zauber- und Heilmitteln befaßte sich Indiculus 10; hier nun ist das zweite Element des Zaubers, das Wort gemeint, und zwar nicht so sehr das in Runenform bestimmten Gegenständen eingeritzte, also stumme Wort (1), sondern vor allem die gesprochenen und gesungenen Zauberformeln (2). Im allgemeinen unterscheidet man Beschwörung und Segen (3), wobei erstere zur Abwehr bereits eingetretenen Übels, letzterer als vorbeugende Vorsichtsmaßnahme definiert wird (4). Beides sind gebundene, feierlich gefaßte Srüche, deren sich Priester, Arzt und Zauberer bedienen : In Stabreim sind die ältesten deutschen Zaubersprüche gefaßt, die Mehrzahl der späteren ebenfalls in Versform (5). Stilmerkmale sind die Befehlsform,

---

(1) zu Runenproblematik vgl. man E. Ebel, Die Terminologie der Runentechnik, Diss. Göttingen, Göttingen 1963, bes. pp. 82ff; H. -C. Goetz, Geschichte des Wortes "run (rune)" und seiner Ableitungen im Englischen, Diss. Göttingen, Göttingen 1964

(2) Daraus erklärt sich die Bezeichnung incantatio, der das ahd. galdar, galster, das ags. gealdor und das an. galdr, alle vom Verbum galân 'Zaubergesang singen, besprechen', entsprechen, die einen lauten Vortrag sichern. Das gemein-germanische Wort rûna, dem der Begriff des Geheimnisvollen zukommt, und zwar, wie das ahd. hellerûna bezeugt, des geheimnisvollen Sprechens, scheint auf flüsternden Vortrag hinzuweisen. Vgl. Grimm, Myth. p. 1023; über weitere Bezeichnungen dieser carmina, ferner deren Entwicklung und Überlieferung vgl. man Helm, RG., II, 2 pp. 117ff; zum deutschen Wortbestand s. man H. Wesche, Der ahd. Wortschatz im Gebiete des Zaubers und der Weissagung, Halle 1940 (galdar pp. 40-45; Runen pp. 45-51; Vortragsweise pp. 51-55)

(3) Von den folgenden Ausführungen möchte ich die verwandten Begriffe Fluch und Berufung ausdrücklich ausschließen, da sie nichts Geheiligtes an sich haben.

(4) M. Müller, Über die stilform der altdeutschen zaubersprüche bis 1300, Diss. Kiel 1900/01, pp. 2f. und die dort verzeichnete Literatur; - M. Brie, Der germanische, insbesondere der englische Zauberspruch, in : Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde, hrgb. v. Th. Siebs, Bd. 8 (Breslau 1906, Heft 16) pp. 4f, will noch eine dritte Gruppe, das Behexen, unterscheiden. Diese Gruppe des Schadenzaubers scheint mir jedoch aus den Rahmen des Wortzaubers herauszufallen, da Schadenzauber seine Kraft vor allem aus der Beteiligung von zauberkräftigen Gegenständen gewinnt.

(5) Die Prosasprüche gehen auf kirchl. Ursprung zurück und stammen kaum aus altem germanischen Glauben; vgl. M. Müller, Stilformen p. 26

z. B. 1. Mers. Zauberspruch : insprinc haptbandun, invar vigandum, die magische Dreizahl, z. B. 2. Mers. Zauberspruch : ben zu bene / bluot zu bluoda / / lid zu geliden / sose gelimida sin und schließlich noch die Bindung durch feststehende Formeln (1).

Dies alles sind altererbte Züge, die allen Zaubersprüchen gemeinsam sind. Der Aufbau, die Gestalt der Sprüche jedoch variiert. Es gibt sowohl einteilige als auch zweiteilige Formeln. Die einteiligen Sprüche sind durch ihre befehlende Form charakterisiert und dadurch, "daß alles sich eng gruppiert um die Zauberworte und die Handlung selbst. Auch wo eine starke Anschwellung stattfindet, gehäufte Anwendung stilistischer Mittel, Verbreitung von Zauberzeremonien, Verwendung von Zahlensymbolik, ändert das nichts an der Einteiligkeit, wie es aus dem 'Nesso' -segen, dem ahd. /Lorscher/ Bienensegen u. a. bekannt ist" (2). Beim zweiteiligen Spruch nennt sich im ersten Teil der Sprechende selbst und weist auf einen von ihm selbst in gleicher Sache erzielten Erfolg hin, oder die Einleitung berichtet von einem anderen gleichliegenden Fall, dann erst folgt der eigentliche Zauberspruch. Der Erfolg des Zaubers, oder besser seine Wirksamkeit beruht dabei auf Sympathie, "auf dem Parallelismus zwischen der epischen Einleitung und der Zauberformel" (3). Da sich dieser Parallelismus bereits in den ältesten Sprüchen ausgebildet findet (4) und auch aus dem griechisch-römischen Altertum bekannt ist (5), dürfte die zweiteilige Form die ursprünglichere, die befehlende eine jüngere Entwicklung repräsentieren.

---

(1) vgl. Helm, RG II, 2 pp. 139-153

(2) Helm, RG II, 2 p. 144. -Nesso-Segen (Std., Nr. 67a) : Gang ût, nesso, mid uigon nessiklinon/ ût fana themo marge an that bên, / fan themo bêne an that flêsg, / ût fan themo flêsgke an thia hûd, ut fan thera hûd an thesa strâla. / Drohtin, uuerthe so ! (Braune, Ahd. LB[13] 1958, p. 87)

(3) Helm, Zur Erklärung des ersten Merseburger Zauberspruchs, in : PBB 35 (1909) 312-318, hier p. 317; ähnlich M. Müller, Stilformen p. 33

(4) zweiteilig sind : Mers. Zaubersprüche I und II (MSD I, 15); Straßburger Blutsegen (MSD I, 18); Milstäter Blutsegen (MSD I, 180); Erfurter Blutsegen (MSD II, 274); Münchener Blutsegen (MSD II, 275); Blutsegen : Christ und Jôhan (MSD II, 275); Bamberger Blutsegen, Wurmsegen (MSD I, 181); Fallsuchtsegen (MSD II, 300); Pferdesegen (MSD II, 303); Züricher Pferdesegen (MSD II, 302); Pferdesegen; Johan was ein (MSD II, 304); Pferdesegen? Christ wârd an erthe geboren (MSD II, 304); Wiener Hundesegen (MSD I, 16); Lähmungssegen (MSD I, 17); Gothaer Fiebersegen. nach M. Müller, Stilform p. 29

(5) vgl. M. Müller, Stilform, p. 29; R. Heim, Incantamenta Graeca Latina, in : Jahrbuch f. class. Philologie, Supbd. 19, p. 495ff. ; s. S. Feist, Runen und Zauberwesen im germanischen Altertum, in : Arkiv för nordisk filologi 35 (1919) 243-287, hier p. 271

Mit dem Wort ist die magische Handlung - die magicae artes unserer Quellen (1) - verbunden, "denn auf dem Parallelismus von Wort und Tat beruht die Zauberkraft" (2). In der Regel läßt sich nur vermuten, worin diese Handlung bestand; S. Feist (p. 278) teilt drei erhaltene Anweisungen mit, von denen eine hier wiedergegeben sei : bei einem Trierer Verrenkungssegen findet sich die Anweisung :

> Si quis homo vel equus vel aliud pecus habet illum vernem qui dicitur talpa : accipe illum ac converte in orientalem plagam in decrescente luna. Tuumque dextrum pedem pone super illius dextrum pedem et dic in eius aurem subscriptam sententiam cum dominica oratione, et post semel dictum gira eum per dextram partem ac sic iterum sicut prius feceras. iterumque gira sicque facias tercia vice etc. etc.

Allen diesen Sprüchen wohnt große Macht inne. "Sie können töten und vom tode wecken wie gegen den tod sichern; heilen und krank machen, wunden binden, blut stillen, schmerzen mildern, schlaf erregen; feuer löschen, meersturm sänftigen, regen und hagel schicken; bande sprengen, fesseln zerreissen, riegel abstoßen, berge öffnen oder verschließen; waffen fest oder weich, schwerter taub machen, knoten schürzen, die rinde vom baum lösen; saat verderben; böse Geister rufen und bannen, diebe binden" (3). Zu welchem Zweck und wann diese Sprüche angewandt wurden, sagt uns die Homilia de sacrilegiis § 15 :

> Carmina uel incantationes, quas diximus, haec sunt : ad fascinum, ad spalmum, ad furunculum, ad dracunculum, ad aluus, ad apium, ad uermes, id est lumbricos, que (in) intrania hominis fiunt, ad

(1) z. B.: Conc. Turon. (a. 813) c. 42 : Admoneant sacerdotes fideles populos, ut noverint magicas artes incantationesque quibuslibet infirmitatibus hominum nihil posse remedii conferre, ... (MGH Conc. I p. 292); Conc. Neuchingense (14. 10. 772) c. 4 : De pugna duorum, quod wehadinc vocatur, ut prius non sortiantur, quam parati sint, ne forte carminibus vel machinis diabolicis vel magicis artibus insidiantur (MGH Conc. I p. 100); auf Zauberhandlung weist auch folgende Stelle aus den Capitula cum Italiae episcopis deliberata (790-800?), c. 2 : De illos homines qui aliquem incantationem vel divinationem agent ... (MGH Cap. reg. Franc. I 202)

(2) S. Feist, Runen und Zauberwesen, p. 279; vgl. G. Roethe, Zu den ahd. Zaubersprüchen, BSB 1915 p. 279; K. Helm, Zur Erklärung des ersten Merseburger Zauberspruchs pp. 317f. v. Steinmeyer, Denkmäler p. 373 und 380

(3) Grimm, Myth., p. 1026

febres, ad friguras, ad capitis dolorem, ad oculum pullinum, ad inpediginem, ad ignem sacrum, ad morsum scvrpionis, ad pullicinos. Ad restringendas naras, qui sanguine fluunt, de ipso sanguine in fronte ponunt. Nam quicumque ad friguras non solum incantat, sed etiam scribit, qui angelorum uel salamonis aut caracteres suspendit, aut lingua serpentis ad collum hominis suspendit, aut aliquid paruum cum incantatione bibit, non christianus, sed paganus est. (1)

Die Zaubersprüche waren im frühen Mittelalter (und noch länger) mit Bestimmtheit eines der wichtigsten und am häufigsten gebrauchten Zaubermittel; aus deutschem und englischem Gebiet sind uns zahlreiche Sprüche überliefert; M. Müller zählt allein für Deutschland und für die Zeit bis 1300 fünfzig Formeln auf, wobei er die lateinischen nur in Auswahl vorlegt und alles das nicht berücksichtigt, das nur "aus unzusammenhängenden Worten und Zeichen" besteht (2).

Das ausgesprochen christliche Gepräge der überlieferten Zauberformeln - Anrufung Christi, der Gottesmutter, verschiedener Aposteln und Heiliger, Hinzufügung eines dreimaligen Paternosters etc. - darf jedoch nicht zu der Annahme verführen, daß der Gebrauch von Zaubersprüchen erst mit der Christianisierung bei den deutschen Stämmen heimisch geworden sei. Vielmehr wird man die kirchliche Bekehrungspraxis in Rechnung stellen müssen, die das, was sich nicht ausrotten ließ, trotz prinzipieller Ablehnung in verchristlichter Form zu übernehmen pflegte (3). Nur so läßt sich erklären, daß

---

(1) ed. Caspari, hom. pp. 9 f.

(2) Stilform, pp. 18-25

(3) Feist, Runen und Zauberwesen p. 277 : offenbar sind also sehr früh schon die heidnischen "incantationes durch Nachbildung lateinischer Segen aus christlichem Vorstellungskreis verdrängt worden. Die Vorlagen der verschiedenen Sprüche aus althochdeutscher Zeit sind uns freilich in der Mehrzahl der Fälle nicht erhalten". Diese Folgerung ergibt sich für Feist u. a. aus dem Vergleich des 2. Mers. Zauberspruchs mit den christl. Varianten des Verrenkungssegens : Quam Krist endi sancte Stephanes hros entphangan. Soso Krist gibuozta themo sancte Stephanes hrosse thaz entphangana, so gibuozi ich it mit Kristes fullesti thessemo hrosse. Pater noster. Uuala Krist, thu geuuertho gibuozian thuruch thina gnatha thesemo hrosse thaz antphangana atha thaz spurialza, sose thu themo sancte Stephanes hrosse gibuoztos zi thero burg Saloniun. Amen.

einerseits zahlreiche, wahrscheinlich sogar die Mehrzahl der erhaltenen Sprüche unter christlichem Einfluß entstanden, weitere heidnische Sprüche in christliche umgeformt wurden, und daß andererseits die leitenden Kreise der Kirche und in ihrer Nachfolge auch die Könige und Kaiser die incantationes immer wieder verboten und die incantatores als Heiden und Götzendiener brandmarkten und bestraften. So bestimmt das Concilium Aspasii (1) im 3. Kapitel, daß die incantatores, so sie höheren Standes (superiores personae) sind, durch Exkommunikation, wenn aus niedrigem (humiliores personae), durch Schläge auf den richtigen Weg gebracht werden sollen. Gregor von Tours berichtet (2), Königin Fredegunde habe daran geglaubt, daß der Tod ihres Sohnes auf Zauberei zurückzuführen sei : maleficiis et incantationibus fuisse subductum. Die Lex Visigothorum (3) bestimmt, daß diejenigen, die quibusdam incantationibus Hagel auf Weinberge und Saaten herabbeschwören und dabei gefaßt werden, öffentlich ausgepeitscht, kahlgeschoren und als abschreckendes Beispiel um decem convicinas possessiones getrieben werden. Papst Gregor III, fordert Fürsten und Volk der Provinzen Deutschlands auf, u. a. auch die incantatores und veneficos zu Gott zu bekehren (4). In der Aufzählung der verschiedenen Paganismen, von deren Ausübung die Bischöfe ihre Gläubigen abhalten sollen, nennt das 5. Cap. des Concilium Germanicum auch die incantationes; ebenso tritt Karl der Große den incantationes in verschiedenen Erlassen entgegen, so im Capitulare primum (a. 769), c. 7 in der Admonitio generalis, c. 65, im Cap. missorum speciale (a. 802) c. 25 und im Cap. Missorum item speciale (a. 802) c. 40 (5). Doch das ausführlichste Zeugnis ist die Homilie de sacrilegiis :

> § 14 :
> Quicumque super sanctum simbulum et orationem dominicam carmina aut incantationes paganorum dicit, in animalibus mutis aut in hominibus incantat, et prodesse aliquid aut contra esse iudicat; et qui ad serpentes morsos vel ad vermes in (h)orto vel in alias fruges carminat et quodcumque aliut facit, iste non christianus, sed paganus est.

Hier werden die Zaubersprüche ausdrücklich als heidnisch bezeichnet, wie

---

(1) Concilium Aspasii episcopi metropolitani Elusani (a. 551) c. 3 (MG, Leg. III, I, 114)

(2) hist. Franc. VI, 35 (MG., Scr. rer. Merov. I, 274f)

(3) Lex Visigothorum (a. 654 promulgata, 681 renovata) VI, 2, 4 (MG., Leg. I, 1, 259)

(4) s. S. 24 , Anm. 3

(5) alle Stellen bei Boretius, MGH Cap. reg. Franc. I pp. 44; 58f; 96; 104

auch in dem Brief des Bonifatius an den Erzbischof Cudberht von Canterbury (1) und dem Capitulare Gregors II. für die Stadt Rom aus dem Jahre 714 (2). Häufig heißen sie auch diabolicae incantationes. Etwas gewaltsam interpretierend, könnte man in dem diabolicus kirchliche Verteufelung der heidnischen Götter sehen, was sehr gut zu den in den Merseburger Zaubersprüchen genannten Götternamen passen würde. Überein stimmt auch, daß in den Merseburger Sprüchen von zauberkräftigen Frauen die Rede ist und daß verschiedene kirchliche Verbote der incantatores sich besonders an Frauen richten (3). Da die Mehrzahl dieser Bestimmungen sich in Poenitentialien findet, gewinnen sie besondere Aktulatität, vor allem dann, wenn man auch sowohl die Rolle der Frau im altgermanischen Kult als auch den späteren Hexenglauben in Betracht zieht.

Die Existenz ahd. Zaubersprüche und die zahlreichen Verbote in den kirchlichen Schriften erweisen den tatsächlichen Gebrauch solcher Formeln zur Zeit des Indiculus. Dieser Brauch war nach Aussage der Zeugnisse in ganz Deutschland verbreitet und hielt auch noch nach der Bekehrungszeit an, so daß sich aus diesem Paragraphen keine speziellen Hinweise für Datierung und Lokalisierung unseres Textes ergeben.

---

(1) Tangl, Briefe, ep. 78 p. 163

(2) c. 9, Mansi XII 260

(3) Leges Aelfredi (a. 885) : Foeminam, quae consuerit excipere in cantationes et sagas, ne sinas vivere (Mansi XVI, S. 30); Burchard von Worms, Corr. 156 : Fecisti, quod quedam mulieres facere solent et firmiter credunt, ita dico, ut vicinus eius lacte vel apibus habundaret, omnen abundantiam lactis et mellis ... suis fascinationibus (Beschreiung, Behexung) et incantationibus se posse convertere credete solent ? (b. Wasserschleben, Bußordnungen p. 660); - Regino von Prüm, II 364 (ed. Wasserschleben p. 352); vgl. auch II 354-368 (ed. Wasserschl. p. 349ff); Poen. Ps. -Bedae : Si mulier divinationes vel incantationes diabolicas fecerit ... (xxx § 2; bei Wasserschleben, Bußordnungen p. 272); Poen. Cummeani § 12 : Si qua mulier divinationes vel incantationes diabolicas fecerit, I annum vel III XL mas vel XL dies juxta qualitatem culpae peniteat. (b. Wasserschleben, Bußordnungen p. 481)

13. De auguriis vel avium vel equorum vel bovum stercora vel sternutationes

Mit dieser und der folgenden Nummer verlassen wir den Bereich des Zaubers und betreten den der Weissagung. Sicher besteht zwischen beiden ein enger Zusammenhang, beide haben es zu tun mit außermenschlichen, dämonischen Kräften und Beziehungen, die für das tägliche Dasein nutzbar gemacht werden sollen; beide sind sie mit magischen Worten und Handlungen verknüpft. Nicht immer lassen sich deshalb Zauber und Weissagung klar von einander scheiden, in den kirchlichen Bestimmungen stehen die auguria nicht selten direkt neben den verschiedenen Arten der Magie und des Zaubers (1). Aber dennoch gibt es einen wesentlichen Unterschied zwischen beiden : Die Magie ist gegenwartsbezogen, durch sie sucht der Mensch das Jetzt und Heute zu beeinflussen, der Weissagung geht es um die Ergründung der Zukunft, der Mensch will wissen, was ihm bevorsteht, will die Zukunft erfragen.

Die zahlreichen Formen, in denen Weissagung sich vollzieht, lassen sich leicht in zwei Gruppen einteilen, einmal sucht man durch bestimmte Handlungen von den überirdischen Mächten Auskunft und Rat zu erhalten, zum anderen werden Vorzeichen aller Art beobachtet und ausgewertet. Mit dieser letzten Art der Weissagung, - Wesche nennt sie im Unterschied zur ersteren die passive (2) -, haben wir es in dieser Nummer zu tun.

Das Wort augurium und die dazu gehörenden Bildungen augurari, augur haben bereits im Lateinischen eine Bedeutungserweiterung erfahren; ursprünglich auf die Vogelschau angewandt (au- · avi-), werden sie später beinahe für jede Art der Vorzeichenbeachtung in Anspruch genommen (3). Dem entspricht die ahd. Wiedergabe dieser Begriffe durch heilisôd, heilisôñ, heilisâri (4). Erst durch weitere Zusätze wird die Art des Vorzeichens genauer be-

(1) vgl. z. B. Bonifatius an Erzbischof Cudberht von Canterbury, oben S.147; Conc. Germ. c. 5 s. u. S. 163 f; Conc. zu Risbach c. 15 s. u. S. 118 Anm. 6 ; Dicta abbatis Pirmini c. 22 (b. Caspari, Anecdota p. 172) : Precantatores et sortilegos, karagias, aruspices, divinos, ariolos, magos, maleficos, sternutus, et auguria per aviculas vel alia ingenia mala et diabolica nolite facire nec credire.

(2) Wesche, Ahd. Wortschaft p. 66; so schon Grimm, Myth., p. 925

(3) Deshalb ist die Definition Gregors III. Augures dicuntur qui in volatus avium vel voces intendunt (Judicia congrua poenitentibus c. 16, Mansi XII 292) zu eng.

(4) Wesche, loc. cit. pp. 87-92

zeichnet. Unsere Nummer spricht (a) von auguria avium 'Vogelorakel', (b) von auguria equorum 'Pferdeorakel', (c) von auguria per (?) bouum stercora 'Kotmantik' und (d) von auguria per (?) sternutationes 'Vorzeichen durch Niesen' (1).

a) Vogelorakel: Im 10. Kapitel der Germania berichtet Tacitus von der Beobachtung des Angangs und der Stimme von Vögeln bei den Germanen: avium voces volatusque interrogare. Im Zusammenhang mit der alten Tierverehrung darf man die Vogelorakel als alt und gemeingermanisch betrachten (2). Diese Ansicht findet ihre Bestätigung in dem vorliegenden althd. Sprachmaterial, das de Boor und Wesche (3) vorgelegt und untersucht haben. Ihre Ergebnisse lassen sich wie folgt zusammenfassen:

aa) Die germanische Volgelmantik beruht in erster Linie auf der Beobachtung der Vogelstimme, ist ein wirkliches vogalrarton (ahd. rarta, ags. reord, got. razda, an. rǫdd 'Stimme'). Für die Substantive fogalrartod, fogalrarti und fogalrarta bringt Wesche (p. 68) Belege aus allen deutschen Dialekten bei.

ab) Die Beobachtung des Vogelflugs, von der Tacitus berichtet, scheint jünger und von geringerer Bedeutung gewesen zu sein, da sie nur jung und selten belegt ist (vogelscouwo, aneganc).

ac) Verständnis der Vogelstimme kam dem Führer und König zu, es ist nicht erlernbar, sondern eingeborene Gabe des hervorragenden Mannes (z. B. Hermigisel bei Procop, de bello Goth, IV 20, 12; Sigurd in den Fáfnismál, Prosa nach Str. 31) (4).

ad) Als Weissagevogel wird im Althochdeutschen nur wicla genannt; Notket erwähnt einmal Raben, und Schwäne, aus dem Volksglauben kennen wir heute noch weissagende Raben, Uhu, Käuzchen und Häher (s. Wesche pp. 70/71).

ae) Erst zu Ende des gemanischen Altertums sinkt auch die Kenntnis der Vogelstimme zu bloßem Aberglauben und zur sozialen Unterschicht herab.

---

(1) Hier ist die Abhängigkeit von auguria aufgegeben, der Text offensichtlich verderbt; die Einfügung des per gewinnt durch eine Stelle, die Caspari, Anecd. p. 205 mitteilt, an Wahrscheinlichkeit: alia diaboli signa per aves et sternutationes attendisti ?

(2) vgl. Helm, RG., I, p. 279

(3) de Boor, Zum ahd. Wortschatz der Weissagung, PBB 67, pp. 99ff; Wesche Ahd. Wortschatz pp. 67-72

(4) Diese literarischen Zeugnisse werden noch gestützt durch ältere Runensteinbilder, etwa der Darstellung von Sigurds Drachenkampf auf dem Stein von Ramsund; vgl. Södermanlands Runinskrifter, ed. Erik Brate und Elias Wessen, Stockholm 1924-36, Bd. II P. 206

In den lateinischen Quellen kehren die auguria avium immer wieder und bestätigen den Befund aus dem Wortmaterial. Eine Auswahl dieser Quellen gibt Boudriot, Altgerm. Religion, p. 45.

b) Pferdeorakel: Der locus classicus für Pferdemantik und -orakel ist das 10. Kapitel der Germania des Tacitus; immer wieder von Religionswissenschaftlern und Volkskundlern herangezogen und interpretiert, sei es füglich auch hier an den Anfang gestellt (1).

> Proprium gentis equorum quoque praesagia ac monitus experiri. publice aluntur isdem nemoribus ac lucis, candidi et nullo mortali opere contacti; quos pressos sacro curru sacerdos ac rex vel princeps civitatis comitantur hinnitusque ac fremitus observant. nec ulli auspicio maior fides, non solum apud plebem, sed apud proceres, apud sacerdotes; se enim ministros deorum, illos conscios putant (2).

Diese Pferde wurden also bei den Germanen in heiligen Hainen gehalten und zu keiner Arbeit herangezogen. Nach germanischem Glauben eignete ihnen die Gabe, in die Zukunft schauen zu können; ihr Schnauben und Wiehern galt als sicherste Deutung der Zukunft, sie sind Mitwisser der Götter.

Diese Vorstellung von den weissagenden Pferden hat A. Mayer an Hand lateinischer Texte des Mittelalters untersucht und nach drei Gesichtspunkten differenziert (3).

---

(1) Zu diesem Kapitel vgl. man: Anton Mayer, Das mantische Pferd in lateinischen Texten des Mittelalters, In: Liber Floridus, Festschrift f. Paul Lehmann, St. Ottilien 1950, pp. 131-151, welchem Aufsatz ich weitgehend folge. - Über die indogermanischen Zusammenhänge der Pferdeverehrung unterrichten die verschiedenen Arbeiten von W. Koppers; man vgl. die Aufsätze: Die Religion der Indogermanen in ihren kulturhistorischen Beziehungen, Anthropos 24 (1929) 1073-1089; Die Indogermanenfrage im Lichte der historischen Völkerkunde, Anthropos 30 (1935) 1-31 und: Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen, Forschungen und Fortschritte 12 (1936) 146-148

(2) Daß das proprium gentis ein Irrtum des Tacitus ist und Pferdeorakel auch bei Griechen, Persern, Indern, Slawen und Kelten nachzuweisen sind, ist in der Literatur häufig herausgestellt worden, ja es scheint sicher, daß hier ein indogerm. oder gar vorindogerm. Glaube und Brauch vorliegt. vgl. Mayer pp. 131/32

(3) in oben genanntem Aufsatz

ba) Das Pferd erscheint als divinatorisches Tier schlechthin: als Ausfluß der tierdämonologischen Vorstellungen des Volkes vom Pferd als den Führer der Seele ins Totenreich , ahnt und sagt es den bevorstehenden oder auch schon eingetretenen Tod eines ihm nahestehenden Menschen voraus; oder es tritt auf als weisendes Tier, das z. B. den Leichnam des hl. Gallus an die gottgewollte Bestattungsstätte, Karl den Großen, Wittekind, Bonifatius zu Quellen, den Gralsritter zur Gralsburg führt, den Bauplatz von Kirchen bestimmt etc. Dieses Führungswunder ist ein häufiges Legendenmotiv.

bb) Nachricht über eine offizielle Pfermantik, einen öffentlichen Pferdekult, dem Bericht des Tacitus vergleichbar, haben wir mit Ausnahme unseres Zeugnisses, das dergleichen meinen könnte, für deutsches Gebiet nicht, während A. Mayer vier Berichte beibringen kann, daß die Slawen die ganze Gemeinschaft betreffende Pferdeorakel kannten (1).

bc) "In der weitaus größten Zahl der mittelalterlichen lateinischen Texte (...) erscheint das mantisch-magische Pferd als Toten-, Geister-, oder Teufelsroß, als Bote der Totenwelt oder als Träger des Todes oder eines Toten, eines Wiederkehrers oder Gespenstes, als Reittier des Teufels oder als Teufel selbst. In diesen Erscheinungsformen bergen sich manche mantische Züge : das Geisterroß ist in vielen Fällen ankündend, weissagend oder wegweisend (Mayer 144)".

Die Verehrung, die dem Pferd in der germanischen Religion zuteil wurde, läßt sich vielleicht erklären aus den mythologischen Zusammenhängen. Das Pferd, in der Vorstellung der Frühzeit mit chthonischen Elementen behaftet, ist die ursprüngliche Erscheinungsform der Gottheit, Wodan die menschliche Hypostase eines ehemaligen tierischen Dämons in Pferdegestalt. Im 2. Merseburger Zauberspruch heißt es phol ende Wodan; hier stehen das Ross und die anthropomorphe Form des Gottes gleichberechtigt nebeneinander. Wodan ist der Totengott, der Führer der Seelen ins Totenreich, welche Funktion ursprünglich dem Pferd zukam. Eine Mischung beider Erscheinungsformen der Gottheit als Pferd und als Mensch begegnet uns in den prophezeienden und redenden Pferden. "Diese auf Grund solcher mythologischen Zusammenhänge gegebene Priorität der tierdämonologischen Erscheinungsform des Pferdes wirkt gefühlsmäßig nach und äußert sich in der Art, in der das Pferd in der

(1) Thietmar v. Merseburg, Chronicon VI, 24 (MG, Script. rer. Germ. Nova Ser. IX, 302/04; Mönch v. Prüfening, Vita Ottonis episcopi Babenbergensis II, 11 (ed. Hofmeister, Die Prüfinger Vita des Bischofs Otto von Bamberg=Denkmäler der pommerschen Geschichte Bd. I, Greifswald 1934, 54ff); Saxo Grammaticus gesta Danorum XIV c. 39 9/10; Herbord, Dialogus de vita Ottonis episcopi Babenb. II, 23 (Pertz, SS rer. Germ. in usum schol. Hannover 1868 p. 91)

Volkssage und im Märchen erscheint, und in der Rolle, die es in der Volksvorstellung und im Aberglauben spielt" (1).

Über die Bedeutung des Pferdes als eines weissagenden Wesens gegen Ende des 8. Jahrhunderts läßt sich nichts Genaues sagen. Aus der Tatsache, daß Rudolf von Fulda (2), der aus Tacitus manches übernimmt und als sächsische Zustände darstellt, zwar die oben zitierte Tacitusstelle ausschreibt, jedoch den Bericht von der kultischen Bedeutung der Pferde - also die Sätze von publice aluntur bis comitantur - ausläßt, darf der Ausfall dieses Brauches gefolgert werden; andererseits berechtigen uns aus späteren Zeiten überlieferte und auch heute noch z.T. lebendige abergläubische Vorstellungen zu der Annahme, daß man zur Zeit des Indiculus mancherlei abergläubische Zukunftsdeutung aus dem Verhalten der Pferde ableitete.

c) auguria per bovum stercora : In zahlreichen Zeugnissen (3) werden Rinder und Kühe als bestimmten Gottheiten heilige Tiere erwiesen; noch heute gelten sie vielerorts als weisende Tiere. Kuh- und Rinderopfer gehörten nach den Pferdeopfern zu den größten und bedeutendsten Tieropfern. Es findet sich jedoch außer unserer Stelle kein Hinweis auf ein Augurium aus dem Kot dieser Tiere. Deshalb kann nichts über diese Art der Mantik gesagt werden.

d) auguria per sternutationes : Während es für die Antike zahlreiche Belege für die mantische Bedeutung des Niesens gibt und sich auch in neuerer Zeit mancherlei Vorstellungen mit dem Niesen verbinden (4), steht dieses Zeugnis für die Zeit des Indiculus nahezu vereinzelt da. Selbst wenn man die Verbote des Abtes Pirmin (s.o.S. 73 Anm. 1) und des Eligius (gest. 659) auguria vel sternutationes nolite observare (5) hinzunimmt, gewinnt man keine festumrissene Vorstellung dieses möglicherweise auch in Deutschland vorhanden gewesenen Brauches.

Im Vorstehenden haben wir vier Arten der Weissagung kennengelernt, doch

(1) Steller, HDA, VI, 1609 ff unter 'Pferd'
(2) Translatio Alexandri (MG., SS II, 675)
(3) Es sei hier nur auf den Nerthuskult verwiesen, in dem Kühe den Wagen der Göttin ziehen (Tac. Germ. c. 40), und auf die nordische Sage von der Urkuh Audhumla, die Buri, den Stammvater der Asen, aus dem Salz hervorleckte (Gylfaginning c. 5, ed. F. Jónsson, Kopenhagen 1931 pp. 13f.). - man vgl. Wirth, Artikel 'Kuh' und 'Rind' in : HDA V 768-790, bes. 768f., 780f. und VIII 695-702, bes. 697-699; Grimm, Myth. pp. 554f.
(4) HDA VI, 1076ff unter 'Niesen'
(5) MGH, Scr. rer. Merov. IV 705

dürfte die Zahl der Vorzeichen bei weitem größer, ja fast unermeßlich gewesen sein. "Ihre Beobachtung wird von der christlichen Kirche immer wieder untersagt und ist meist mit lateinischen Ausdrücken allgemeiner Art, divinatio, augurium bezeichnet, aus denen nichts näheres zu entnehmen ist. ... Wie stark der Glaube an Vorzeichen aller Art, z.B. bei den Franken war, läßt sich daran ermessen, daß selbst ein Mann wie Gregor von Tours ... ganz unter diesem Banne stand. Er vergißt nie zu verzeichnen, was sich jährlich an guten oder bösen Vorzeichen ereignete" (1). Wie weit verbreitet und wie tief verwurzelt dieser Glaube an die Vorzeichen gewesen sein muß, erhellt allein schon die Tatsache, daß die Verbote der auguria in nahezu keiner kirchlichen Schrift fehlen, die sich gegen Paganismen irgendwelcher Art wendet.

14. De divinis et sortilegis

Mit divinatio, welches Wort seit Cicero (de divinatione I 1 und öfter) belegt ist (2), bezeichnet der Römer durch göttliche Eingebung zustande kommende Weissagung; das Wort hat also allgemeine, nicht spezielle Bedeutung. Sortilegium dagegen ist eingeschränkt auf die Bedeutung der sich durch das Loswerfen ergebenden Weissagung, ist also ein Teil der divinatio. Der gleiche Befund ergibt sich aus den kirchlichen Schriften des 8. Jh.s; auch hier scheint divinatio, divinus das allgemeine und sortilegium, sortilegus das spezielle Wort zu sein. Da ferner die Zusammenstellung dieser Begriffe, wie sie sich in diesem Paragraphen findet, beinahe stereotyp ist (3), ergibt sich, daß wir

(1) Helm, bei Nollau p. 355; eingehender in RG., II, 2 p. 162

(2) nach Walde-Hofmann, Lat. etym. Wb., ^{3}1938 p. 359

(3) vgl. z.B. Gregor III. an Große und Volk in Hessen und Thüringen, (bei Tangl, Briefe ep. 43, p. 69 : Divinos autem vel sortilegos ..s.o.S. 24 , Anm. 3); Bonifatius an Erzbischof Cudberht (s.u.S. 147); Cap. de part. Sax. c. 23; Statuta St. Bonifatii c. 33 : Si quis presbyter aut divinus auguria vel divinationes aut somnia sive sortes seu phylacteria, id est scripturas, observaverit, sciat se canonum subjacere vindictis. (Migne, PL 89, 825); Kapitulare Gregorii papae II. c. 9 : Ut incantationes et fastidiationes sive diversae observationes dierum kalendarum, quas error tradidit paganorum prohibeantur, sicut maleficia et magorum praestigia seu etiam sortilegium ac divinantium observatio execranda. (Mansi XII 260).

divinatio und sortilegium in unserer Nummer als Bezeichnungen für einunddieselbe Sache, nämlich das Losen, auffassen dürfen, wofür uns eine Stelle der Vita Anskari (1) willkommener Beleg ist : quendam adiit divinum rogens, ut ... sorte perquireret. Allerdings bestimmt sortilegium nicht nur divinatio, sondern wird auch selbst durch dieses festgelegt auf das weissagende Losen, also abgesetzt vom verteilenden Losen, so daß sich beide Begriffe gegenseitig bestimmen und eingrenzen (2).

Unsere Nummer nennt divinus und sortilegus, also die Personen, die das Losorakel ausführen. Aber im Zusammenhang mit den anderen Nummern des Indiculus erscheint mir die Annahme berechtigt, daß durch die Person die Sache ausgedrückt werden soll. Deshalb sei zunächst Art, Anwendung und Verbreitung des Losorakels behandelt, dann erst die es ausführende Person.

Beim Loswerfen handelt es sich im Gegensatz zu den bisher behandelten Orakeln um aktive Wahrsagung, d.h. das Orakel wird vom Fragenden bewußt hervorgerufen, es ist nicht Deutung zufällig eintretender Begebenheiten. In allen westgermanischen Sprachen liegt ein reichliches Sprachmaterial für den Brauch des Loswerfens vor : Für das Substantiv 'Los' gibt es got. hlauts; an. hlaut, hlutr, loter, luti, lut; alts. hlôt; ags. hleat, leot, hlet, hlot, hlyt; ahd. hlôz, lôz und mhd. lôz; für das Verbum 'losen' an. hljota, liauta, liuta, liota; alts. hliotan; ags. hleôtan; ahd. hliozan, leozzan und mhd. liezen; ferner die deutschen Nomina agentis hliozzâri und liezaere. Die - allerdings nicht gesicherte - Etymologie des Wortes 'Los' deutet auf alten kultischen Zusammenhang mit der Opferhandlung : an. hlutr, hlaut und ags. hlôt meinen auch 'Opferblut, Opferanteil der Götter', und das ahd. hlozzan war ein heidnischer Opferausdruck (3).

Der locus classicus für das Losen bei den Germanen findet sich wiederum bei Tacitus im 10. Kapitel der Germania :

---

(1) c. 18; bei Pertz, MG. SS II, p. 701

(2) Daß unter den Begriff divinatio noch mancherlei andere Arten von Zukunftserfragungen fallen können, ist allein schon auf Grund der oben festgestellten Allgemeinheit des Wortes nicht von der Hand zu weisen. Es führte jedoch zu weit, an dieser Stelle den gesamten Wahrsagebereich abzuhandeln.

(3) HDA V, 1358f; Kluge/Götze, Etym. Wb. ^{18}1960, pp. 445f; Helm, RG., II, 2 p. 164; Grimm, Myth. pp. 929ff; Wesche, ahd. Wortschatz pp. 74-79; J. de Vries, Altnordisches etymologisches Wörterbuch, Leiden ^{2}1962, pp. 235 und 238f.

sorium consuetudo simplex. virgam frugiferae arbori decisam in surculos amputant eosque notis quibusdam discretos super candidam vestem temere ac fortuito spargunt. mox, si publice consultetur, sacerdos civitatis, sin privatim, ipse pater familiae, precatus deos caelumque suspiciens ter singulos tollit, sublatos secundum impressam ante notam interpretatur. si prohibuerunt, nulla de eadem re in eundem diem consultatio; sin permissum, auspiciorum adhuc fides exigitur.

Dieser zunächst so klar und eindeutig anmutende Bericht des Tacitus bietet jedoch der Erklärung einige Schwierigkeiten : Das Verfahren, das wohl nur im Hinblick auf die weitaus komplizierteren römischen sortilegia "einfach" genannt wird (1), zeigt zweifellos alte und gemeingermanische Züge, wobei besonders das Losen mit Holzstäbchen hervorzuheben ist. Dazu paßte die von J. de Vries versuchte Etymologie, die hlautr zu griech. ὕλαδος 'Holzstäbchen' stellt (s. S. 90, Anm. 3).

Bei den frugiferae arbores haben wir nicht an eigentliche Obstbäume zu denken, die es nach dem ausdrücklichen Zeugnis des Tacitus damals in Deutschland nicht gegeben haben soll (2), sondern an wilde Fruchtbäume, etwa Eiche, Buche, Hasel, Holunder und Wacholder, von denen die Buche die größte Wahrscheinlichkeit hat, "da man aus der gemein-germanischen (3) Bezeichnung der Schriftzeichen als Buchstaben entnehmen kann, daß Stäbchen aus Buchenholz am gewöhnlichsten zum Einschneiden von Runenzeichen verwendet wurden" (4). Wenngleich es als höchst wahrscheinlich gelten kann, daß sich die Bezeichnung 'Buchstabe' aus 'Buche' entwickelt hat, und zwar im Zauber und Weissagungswesen (5), so bleibt jedoch unge-

---

(1) vgl. R. Much, Die Germania des Tacitus, Heidelberg 1937 p. 130; E. Mogk, Über Los, Zauber und Weissagung p. 84, glaubt dagegen, daß simplex nicht in Relation zu römischen Losbräuchen zu sehen sei, sondern tatsächlich 'einfach' bedeute, da "dieses Losen" nach Tacitus eigenen Worten nicht nur vom Priester, sondern von jedem Familienvater, d. h. anders ausgedrückt, von jedem im Volke vorgenommen werden kann.

(2) Germ. c. 5 : Terra /=Germania/ ... frugiferarum arborum impatiens.

(3) ahd. buochstap, alts. bôkstaf, ags. bocstoef, an. bokstafr

(4) Helm, RG., I, p. 281

(5) vgl. H. Kuhn, Das Zeugnis der Sprache über Alter und Ursprung der Runenschrift; in : Beiträge zur Runenkunde und nordischen Sprachwissenschaft, Neckelfestschrift, Leipzig 1938 pp. 54-73, bes. pp. 59, 67f, 73

klärt, ob die den surculi eingeritzten notae wirkliche Runen oder mehr symbolische Zeichen waren. "Aber wir dürfen doch ziemlich fest damit rechnen, daß es, wenn nicht Runen der erhaltenen Art, so wenigstens Zeichen gewesen sind, die auf irgendeine Weise an der Ausbildung der Runenschrift mitgewirkt haben"(1).

Ebenso ungeklärt ist die Deutung des ter singulos tollit : Einmal kann es sich um wiederholte Feststellung der göttlichen Willensmeinung handeln; diese Auffassung findet bei Caesar (2) Bestätigung, der von dem Gallier C. Valerius Procillus berichtet, daß er als Gefangener des Ariovist dreimaligem Losen zusehen mußte, das über sein Schicksal entscheiden sollte. Ähnliches berichtet Alcuin aus dem Leben des hl. Willobrord, der wegen Verletzung der Kultstätte des Forsite von den Heiden getötet werden sollte, aber verschont wurde, da an drei Tagen je dreimaliger Loswurf für ihn entschied (3). Zum anderen könnte es sich darum handeln, drei Zeichen aufzunehmen und durch Kombination der eingeritzten notae eine Wahrsagung zu erschließen; hierfür spricht Tacitus Formulierung interpretatur. Doch ist diese kompliziertere Form der Weissagung sicher nicht ursprünglich. Bemerkenswert ist noch, daß die Germanen bei ungünstigem Losausgang das Orakel erst am folgenden Tag wieder befragten, während die Römer die Befragung nicht selten so lange fortsetzten, bis das erwünschte Ergebnis vorlag.

Wenngleich mehrfach belegt, läßt sich über das germanische Verfahren beim Losen nichts Bestimmtes aussagen, so lassen sich unsere heutigen Losbräuche nur sehr unsicher auf das germanische Altertum zurückführen; wesentlich sicherer ist der Einfluß der griechisch-römischen Antike erweisbar (4).

Die Anwendung der sortes in der Antike konnte sich zwar nicht mit der Inspirations- und Incubationsmantik der bekannten Orakelstätten Delphi und Epi-

(1) ibid. p. 69f. Dagegen vgl. man E. Mogk, Artikel 'Weissagung' in Hoops Reallexikon f. germ. Altertum IV, 507 : "Auf keinen Fall waren es die ... Runen, zumal diese auch nur zum Zauber, nie aber zur Weissagung verwendet wurden", und Mogk, Über Los, Zauber u. Weissagung p. 89f.: "Welcher Art diese Zeichen waren, ist nicht zu ermitteln, sicher nicht die späteren Runenzeichen".

(2) Bell. Gall. I, 53, 6

(3) vita Willibrordi c. 11 : Qui nimio furore succensus, in sacerdotem Dei vivi suorum iniurias deorum ulcisci cogitabat et per tres dies semper tribus vicibus sortes suo more mittebat, et numquam damnatorum sors, Deo vero defendente suos, super servum Dei vel aliquem ex suis cadere potuit, nisi unus tantum ex sociis sorte monstratus et martyrio coronatus est. (MG., Scr. rer. Merov. VII, 125)

(4) vgl. HDA V, 1367 ff.

dauros oder mit den sibyllinischen Büchern vergleichen, war jedoch in den unteren Bevölkerungsschichten weit verbreitet. Zu diesen sortes gehörten u.a. die verschiedensten Würfelorakel und die sog. Buchstabenlose. Ferner wurden, besonders in Praeneste (Cicero, de div. 2, 85), Lostäfelchen benutzt, die mit altertümlichen Schriftzeichen versehen waren; man ergriff eines der Stäbchen aufs Geratewohl oder erwürfelte es und ließ es sich von einem Priester, dem sortilegus, interpretieren. Später schrieb man statt der eigenen Verse die berühmter Dichter auf die Täfelchen, welche Sitte weit verbreitet war. Aber schon im Altertum suchte man die prophetischen Verse auf eine einfachere Weise zu erlangen, indem man eine Buchrolle öffnete und den Vers oder das Wort als Orakel nahm, auf das der erste Blick fiel. Nach Einführung der Buchform wurde der blindlings aufgeschlagene Kodex zum Orakelspender.

Vor allem die letzteren sortes, die Buchlose sind es, die uns auch im Brauchtum des Christentums begegnen. Zwar werden die Prophezeiungen nicht mehr Vergil oder Homer, sondern der Bibel und anderen heiligen Büchern entnommen, aber ihr Inhalt und ihre Form haben sich nicht geändert; für ihre Anwendung findet sich bei Boehm (1), dem meine Darstellung weitgehend folgt, eine Vielzahl von Belegen. Diese Buchlose sind sicher identisch mit den häufig verbotenen sog. sortes sanctorum (sc. librorum, codicum, scriptorum oder ähnlichem (2)). So fragt etwa Burchard von Worms : Requisisti sortes in codicibus vel in tabulis, ut plures solent, quique in psalteriis et in evangeliis vel in aliis huiusmodi rebus sortiri praesumunt ? (3) Neben diesen Buchlosen gab es noch eine andere Art der kirchlichen Orakel : "Zettel, die mit Bibelsprüchen, anderen Sentenzen oder auch nur mit Ja und Nein beschrieben waren, wurden gemischt, unter das Altartuch gelegt und gezogen". Durch ein Los dieser Art wurde der hl. Patroclus (gest. 560) bestimmt, Eremit zu werden, und der Leichnam des hl. Leodegar (gest. 678) dem Bischof von Poitiers zugesprochen. Durch eine Kombination dieses Orakels mit dem Buchstechen wurden der hl. Anianus und St. Martin von Tours zum Bischof gewählt (4). Bis in die Mitte des 12. Jh.s hielt sich die Sitte des Prognostikum, die darin be-

---

(1) im HDA V, 1374ff.

(2) vgl. Caspari, Homilia de sacrilegiis, Anm. zu §7 : /Et qui umbra hominis mal uel bona esse credet, similiter et qui scripturas uanas credit, quas sortes sanctorum dicere solent, iste sacrelecus est./ Dort auch die weiteren Verbote.

(3) Decr. XIX 58 (bei Wasserschleben, Bußordnungen p. 644)

(4) Nachweise und weitere Belege bei Boehm a.a.O.

stand, "daß man bei Bischofswahlen die Bibel aufschlug, um über den Charakter oder die künftige Wirksamkeit des Gewählten ein Orakel einzuholen".

Wir haben nun die Losorakel bei Germanen, bei Griechen und Römern und in der Kirche berührt und flüchtig umrissen. Es stellt sich nun endlich die Frage, gegen welche dieser Arten sich unsere Notiz richtet. Sicherlich nicht gegen die Anwendung des Loses in der Kirche, die sich durch die Wahl des Matthias zum Apostel auf hohe Rechtfertigung berufen konnte. Bestimmt aber wurden die germanischen und antiken Losorakel als aktive Weissagung von der Kirche bekämpft und ebenso der Mißbrauch der kirchlichen Orakel, die unter dem Anschein einer frommen Handlung für profane Angelegenheiten herangezogen wurden.

Wer war nun ein divinus oder sortilegus ? Aus Tacitus, Caesar, Strabo, Cassius Dio (1) und anderen wissen wir, daß es bei den Germanen heilige Frauengestalten gegeben hat, deren Ansehen und Einfluß nicht zuletzt auf ihre prophetische Gabe zurückging. Später versiegen unsere Nachrichten, doch scheinen die Vorstellungen von den zukunftsdeutenden Frauen im Hexenglauben wiederaufzuleben. Eine weitere Erinnerung an diese alte Einrichtung ist § 5 der Homilia de sacrilegiis :

> Et qui diuinos uel diuinas, id est pitonissas per quos demones responsa dant /consulit/, qui ad eos ad interrogandum uadet et eis, que dixerint, credet, uel ad scultandum uadet, ut aliquit de demoneis audeat, non christianus, sed paganus est (2).

Vergleichen wir diese Berichte, so wird deutlich, daß die Zukunftsdeutung der Frauen im wesentlichen auf angeborener Gabe der Prophetie beruht, daß das Orakel aus privaten Opfern gewonnen wird, daß es Geister sind, die die Fragen des Orakelsuchenden durch den Mund der Seherin beantworten. Von durch Frauen ausgeführten Losorakeln hören wir nichts, diese waren Sache des Mannes (3), des verantwortlichen, herausragenden Mannes : nach Tacitus (4) nahm das Losorakel der Stammespriester oder der Familienvater

(1) Tac. Ann. IV 61; 65. Caesar, Bell. Gall. I 50; Strabo, Erdbeschreibung VII 2; Cassius Dio, Hist. 67, 5; vgl. ferner die eddische Vǫlva. Vgl. H. Volkmann, Germanische Seherinnen in römischen Diensten (Kölner Universitätsreden 32), Krefeld 1964

(2) vgl. ferner das Poen. Egberti cap. VII § 6 (und oben S. 83 Anm. 3)

(3) vgl. E. Mogk, Artikel 'Weissagung' in Hoops Reallexikon Bd. IV p. 506

(4) Tac. Germ. cap. 10

vor, je nachdem ob Belange der ganzen Gemeinschaft oder Familienangelegenheiten zur Entscheidung standen, befragt wurden die Götter, nicht die Geister. Auch in späteren Jahrhunderten scheint man sich noch an den Priester gewandt zu haben. So beklagt c. 16 des Concilium Veneticum (a. 465), daß sich manche Priester mit Wahrsagerei beschäftigen (student auguria) und unter dem Anschein einer frommen Handlung, die sie Heiligenlose nennen, die Wissenschaft der Wahrsagerei betreiben oder durch Einsicht in irgendwelche Schriften Zukünftiges versprechen: sub nomine fictae religionis, quam sanctorum sortes vocant, divinationis scientiam profitentur aut quarumcumque scripturarum inspectione futura promittunt. Dieser Kanon wurde in zahlreichen späteren Konzilsbeschlüssen und anderen kirchlichen Schriften abgeschrieben (1). Die Aufnahme des Weissagungs- und Losverbotes in die Poenitentialien macht es jedoch wahrscheinlich, daß es in späteren Jahrhunderten nicht mehr nur die herausragenden Persönlichkeiten waren, die das Los befragten, sondern daß jedermann ein solches Orakel einholen konnte.

Die kirchlichen Bestimmungen, die häufig von den Kaisern und Königen in ihre Kapitularien übernommen werden (2), sind über alle Maßen zahlreich und können hier auch nicht in Auswahl vorgelegt werden. Ich verweise statt dessen auf die Indices der verschiedenen Quellenwerke; dieses geschieht mit einiger Berechtigung, da wir aus diesen Quellen nichts über die Art des Losorakels erfahren. Sicher ist jedoch, daß diese Orakel sehr verbreitet und noch lange für die Kirche Stein des Anstoßes waren.

---

(1) z. B. auf den Konzilien von Agde (a. 506) c. 42; von Orleans (a. 511) c. 30; von Auxerre (a. 587) c. 4; vgl. Boudriot, Altgerm. Religion p. 78

(2) so z. B. de part. Sax. c. 23: Divinos et sortilegos ecclesiis et sacerdotibus dare constituimus. - Duplex legationis edictum c. 20: ...ut nullus in psalterio vel in evangelio vel in aliis rebus sortire praesumat nec divinationes aliquas observare. vgl. ferner Cap. missorum speciale c. 25 und Cap. missorum item speciale c. 40

15. De igne fricato de ligno, i.e nodfyr

Das Feuer ist ein Hauptbestandteil bestimmter Kulthandlungen beim Gemeindeopfer, gehört also vornehmlich in bäuerliche Umgebung (1). Ebenfalls in den Bereich der Viehzucht verweist uns unsere Nummer des Indiculus; beim Notfeuer handelt es sich um eine bei allen (2) germanischen Völkern bekannte und geübte Sitte, die uns für deutsche Gebiete in zahlreichen Zeugnissen (3) seit dem 16. Jh. belegt ist. Für die ältere Zeit haben wir außer unserer Notiz nur noch den 5. Canon des Kapitulars Karlemanns von 742 (Concilium Germanicum) : illos sacrilegos ignes, quos nied fyr vocant (4).

Der Worterklärung von nodfyr, nied fyr bieten sich drei Möglichkeiten :
a) Die neuhochdeutsche Wortform legt die Deutung nahe, daß es sich hier um ein Feuer handelt, das in Notzeiten angezündet wurde. Diese Erklärung nôd=necessitas geben Müllenhoff und Dove (5), wobei sich jedoch die - zumindest bedenkliche - Frage ergibt, ob eine Wortzusammensetzung möglich ist, deren erster Bestandteil alts. und deren zweiter ags. Form aufweist.

b) Grimm und Helm (6) leiten den ersten Bestandteil nod- von dem germanischen Verbum hniodan, hniutan 'reiben' ab; nodfyr (hnotfyr) ist also aus dem Reiben verschiedener Hölzer entstehendes Feuer. Dieser Meinung stehen unter anderen auch Saupe und Boudriot nahe (7). Zu dieser Erklärung paßt erstens die Erklärung de igne fricato unseres Textes und zweitens das im Rechenbuch der Stadt Frankfurt anno 1375 zweimal erwähnte, in der Johannisnacht vorgenommene notten 'hin- und herbewegen' (8). Im Gegensatz zur ersten Deutung läßt diese Erklärung darauf schließen, - unterstützt von späteren Berichten -, daß es sich beim Anzünden des nodfyr um einen periodischen Brauch handelt, der ohne besondere Veranlassung an bestimmten Tagen begangen wurde.

c) Freudenthalt (9) leitet den Namen des Notfeuers zwar ebenfalls von

(1) vgl. Osterfeuer, Johannisfeuer, Sonnenwendfeuer
(2) Grimm, Myth. pp. 507ff.
(3) abgedruckt bei Freudenthal, Feuer, Anhang pp. 512ff., genannt im Artikel über das Notfeuer vom selben Verfasser in : HDA VI, 1139/40 Anm. 3
(4) MGH, Leg. sect. II, I, 25
(5) ZfKR., 4. Jg. H. 1 1864 (nach Saupe, p. 20)
(6) Myth. p. 505; RG, II, 2 p. 211
(7) Saupe, Indiculus p. 10; Boudriot, Altgerm. Rel. p. 31
(8) Saupe, Indiculus p. 20
(9) nach Saupe, p. 20

der Art seiner Erzeugung her, faß nod- jedoch als Zwang, Gewalt, so daß nodfyr also als ein Feuer verstanden wird, das infolge von Gewaltanwendung notwendigerweise entsteht.

Alle drei Auffassungen beziehen das Notfeuer auf den Bereich der Viehzucht, unterscheiden sich jedoch insofern, als die erste Meinung den tatsächlichen Eintritt einer Notzeit, etwa einer Viehseuche oder Pest annimmt, während die zweite im Notfeuer eine periodische heilige Handlung sieht, die vor eventuell ausbrechenden Seuchen schützen soll; ohne daß die Erklärer eine bestimmte Zeit angeben können, wird die Identität von Johannisfeuer und Notfeuer angenommen (1). Die dritte Erklärung bezieht sich nur auf die Herstellungsart und gibt keinen Hinweis für die Zeit, an der das Notfeuer entfacht wurde. Eugen Mogk nennt das Notfeuer als Beispiel für zwei Entwicklungsgesetze in der Geschichte des Ritus und des Kultes : "aus der Einzelhandlung wächst die periodisch wiederkehrende Handlung, die leicht prophylaktischen Charakter annimmt"; und : "Die Genossenschaftshandlung nimmt im Laufe der Zeit mildere Formen an und geht nicht selten aus dem Bereich des Kultes in den der Sitte über" (2). Demnach ist anzunehmen, daß das Notfeuer zunächst im Falle einer Bedrängnis, etwa bei Ausbruch einer Viehseuche hervorgebracht wurde, sich dann später zu einer periodisch wiederkehrenden Kulthandlung entwickelte und schließlich, seines kultischen Gehalts beraubt, im Volksbrauch als Oster-, Johannis- oder Sonnenwendfeuer weiterlebt.

Zu allen Auffassungen paßt das Bild, das wir aus späteren Berichten über den Hergang des Notfeuers abstrahieren können (3) : Am Tage, an dem das Notfeuer entzündet werden soll, werden alle Feuer im Dorf gelöscht und die gesamte Gemeinde begibt sich zu dem für die heilige Handlung auserlesenen Platz. Hier wird durch Reibung zweier (nicht selten mehrerer, etwa 7 oder 9) trockener Hölzer das 'wilde Feuer' erzeugt und damit ein Holzstoß angezündet, "zudem jede Familie etwas beigesteuert haben muß". Mehrmals wird das Vieh durch diese Flamme getrieben, und auch die "Menschen springen hinüber und schwärzen sich dabei gegenseitig das Gesicht mit den heilkräftigen Kohlen; sie reißen brennende Scheite aus der Glut heraus und beräuchern damit die Fruchtbäume, Wiesen und Felder. Zum Schluß nimmt jede Familie etwas Feuer und einen abgelöschten Brand mit sich. Ersteres dient,

(1) HDA VI, 1141ff
(2) Mogk, Die Menschenopfer bei den Germanen p. 603
(3) Jahn, Deutsche Opferbräuche bei Ackerbau und Viehzucht, ein Beitrag zur Deutschen Mythologie und Alterthumskunde, Breslau, 1884, pp. 26ff.

das erloschene Herdfeuer wieder anzuzünden, das verkohlte Scheit hingegen sichert, in die Krippe gelegt, das Gedeihen der Rinder. Die rückständige Notfeuerasche endlich wird als Mittel gegen Raupenfraß und Mißwachs auf die Felder gestreut oder auch dem Vieh unter dem Futter mit eingegeben".

Das Notfeuer verdankt seinen Ursprung der reinigenden und heilsamen Kraft, die der Volksglauben seinem Rauch zuschrieb (1). Der feierliche Hergang läßt darauf schließen, daß man auch die Gottheiten anrief. Wo aber Götter angerufen wurden, wurde auch geopfert. So dürfen wir annehmen, daß mit dem Notfeuer Opfer und Opfergelage verbunden gewesen sind, wie es uns auch einige Quellen berichten (2); da Krankheit und Seuchen für Strafen der Himmlischen galten, werden es Sühneopfer gewesen sein.

Alle Einzelheiten, von denen nur wenige hier erwähnt wurden, besonders aber die altertümliche Art der Feuerherstellung sprechen für ein hohes Alter dieses Brauches, der trotz großer Bemühungen der Kirche nicht völlig ausgerottet werden konnte und noch für das 17., ja sogar 19. Jh. belegt ist.

16. De cerebro animalium

Zum zweitenmal befinden wir uns in der unangenehmen Lage, daß sich kein einziges Parallelzeugnis beibringen läßt, aus dem wir Anhaltspunkte für die Interpretation gewinnen könnten. Du Cange (3) gibt als einzige Bedeutung für cerebrum - rotundum Templi fastigium, was uns in keiner Weise weiterhilft. Diefenbach, der Herausgeber des Supplementbandes, gibt die Übersetzungen ahd. hirni, das dem germ. +herzn-, hersn- 'Kopf' noch nahesteht, und nd. brägen 'Gehirn', stützt sich dabei jedoch vornehmlich auf Glossare und zieht keine Textbelege hinzu, aus denen sich genaueres ergeben könnte. Thesaurus und Forcellini (4) übersetzen cerebrum (+ ceres-rom, zu griech. κάρα 'Kopf') mit 'Kopf' und 'Gehirn', von denen die letztere Bedeutung seit Ennius und Plautus (5) die herrschende zu sein scheint;

(1) Jahn, Deutsche Opferbräuche, p. 29
(2) ibid. pp. 30/31
(3) Glossarium mediae et infimae Latinitatis, Bd. 2 p. 270
(4) Thesaurus linguae latinae, Bd. 3, pp. 859/61; Forcellini, Totius latinitatis Lexicon, 2, 148
(5) nach Walde-Hofmann, Lat. etym. Lexikon, p. 103

jedoch heißt cerebrum in poetischer Sprache - allerdings selten - auch noch 'Kopf'.

Es läge also nahe, unsere Notiz in Zusammenhang zu bringen mit den zahlreich bezeugten Bräuchen und Handlungen, die Tierköpfe zum Gegenstand haben (1). So verbietet das Concil von Orleans (a. 541) im 16. Kapitel (2) den Christen unter Androhung der Exkommunikation, nach Sitte der Heiden unter Anrufung der heidnischen Gottheiten beim Kopf irgendeines Tieres zu schwören (3); in seinem Brief an Königin Brunichilda (Sept. 597) fordert Papst Gregor I. diese auf, sie möge unter anderem darauf hinwirken, daß ihre Untertanen de animalium capitibus sacrificia sacrilega non exhibeant (4); neben seiner Beschreibung eines Tierkopfkultes bei den heidnischen Langobarden, Dial. III, 28:

> Eodem quoque tempore dum fere quadringentos captivos alios Langobardi tenuissent, more suo immolaverunt caput caprae diabolo, hoc ei currentes per circuitum et carmine nefando dedicantes. Cumque illud ipsi prius submissis cervicibus adorarent, eos quos ceperant hoc adorare compellebant (5).

haben wir noch einen ausführlichen Bericht Adams von Bremen über ein Opferfest bei Upsala, wo es heißt: ex omni animante, quod masculinum est, novem capita offeruntur (6). Allerdings kann caput hier auch die Bedeutung 'Stück' haben.

Tacitus berichtet, daß Germanicus beim Besuch des Schlachtfelds der Schlacht im Teutoburger Wald fragmina telorum equorumque artus, simul truncis arborum antefixa ora (Tac. Ann. I 61) fand. Diese an Bäumen hängenden Pferdeschädel müssen wohl als besondere Art des Opfers angesehen werden.

---

(1) so z. B. Eckhart, p. 425; Hefele, Conciliengesch. III pp. 508f.

(2) MGH, Conc. I, 89

(3) Im Norden war es vorzugsweise der Eber, auf den der Eid geleistet wurde: "König Heidrek opferte Frey. Den größten Eber, den er bekommen konnte, sollte er Frey darbringen. Den hielt man für so heilig, daß man über seinen Borsten in allen wichtigen Sachen schwören sollte" (Hervör Saga c. 12, deutsch nach W. Baetke, Di Religion der Germanen in Quellenzeugnissen, Frankfurt ^{2}1938 p. 78); man vgl. auch das Lied von Helgi Hjorvardsson, Prosa nach Str. 31.

(4) MGH, Epist. II, 7. vgl. Boudriot, Altgerm. Religion p. 46

(5) MGH, Script. rer. Langobard. 534; Migne, PL 77, 284; vgl. Boudriot, Altgerm. Rel. p. 46

(6) Gesta Hammaburgensis IV, 27 (ed. Schmeidler p. 257)

Doch ob das Naheliegende auch das Richtige ist, ist zumindest in diesem Fall zweifelhaft; alle Quellen sprechen von capita, nicht eine von cerèbra, so daß es sicher vorsichtiger ist, die Beziehung unserer Notiz auf das "Tierkopfopfer" nur als möglich und keinesfalls als gesichert anzunehmen. Noch zweifelhafter jedoch erscheint mir Saupes (1) Vorschlag, der aus dem Zusammenhang, in dem unsere Nummer im Indiculus steht, auf irgendeine Form der Weissagung aus dem Gehirn von Tieren schließen möchte. Für diese Annahme läßt sich nun kein noch so fernliegender Beleg beibringen. So bleibt nur die Feststellung, daß man Genaues nicht weiß.

17. De observatione paganorum in foco vel in inchoatione rei alicuius

Nachdem wir in den vorangegangenen Kapiteln einige konkret genannte Arten der Weissagung kennengelernt haben, haben wir es jetzt mit verhältnismäßig allgemeinen Nennungen zu tun: (a) mit den Vorzeichen, die man aus dem Herdfeuer, dem Herdrauch und der Herdasche entnahm, und (b) mit denen, "die man unter den benennungen aneganc, widerganc, widerlouf verstand" (2). Für beide Gruppen bieten volkskundliche Berichte und Untersuchungen ein reiches Material aus dem Brauchtum (3), während die dem Indiculus zeitlich näherstehenden Quellen recht spärlich fließen(4).

a) Herd, Herdfeuer, Herdasche

Die Verehrung des Herdes und besonders des Herdfeuers gehört zu den ältesten indogermanischen Kulten (5); es gibt Feuergötter, Feuerdämonen und

---

(1) Indiculus p. 21

(2) Grimm, Myth. p. 937

(3) dazu vgl. man HDA 3, 1758-76 unter Herd; 1, 409-35 unter Angang; 8, 650-87 unter Tagewählerei und die dort jeweils verzeichnete Literatur

(4) Ich weise nochmals darauf hin, daß die lateinischen Quellen allgemeine Ausdrücke wie auguria, auspicia bevorzugen, denen zwar eventuell die hier genannten Bräuche zu subsumieren sind, die jedoch nicht als direkte Zeugnisse in Betracht kommen.

(5) vgl. O. Schrader, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde, Straßburg 1901 unter 'Herd' (pp. 367 ff)

Göttinnen des Herdes, zu denen man in den verschiedensten Lebenslagen betete und opferte; als Mittelpunkt des Hauses wird der Herd zum Symbol der Hausgemeinschaft, ja zum Altar, auf dem geopfert wird : so verbietet z.B. Pirmin, über einem Holzklotz auf dem Herde Getreide und Wein auszuschütten (1). Durch seine zentrale Bedeutung für Haus und Familie verbindet sich mit dem Herde auch der Ahnenkult, sowohl bei den Griechen und Römern, als auch bei den Germanen (2). Diese "Vorstellungen haben den Herd im Volksglauben zu einem Geisterort allerersten Ranges gemacht; Feuerdämonen, Ahnen (Seelen-) und Hausgeister haben vor allem hier ihr Wesen" (3). So ist es nicht verwunderlich, daß sich mit dem Herde Vorstellungen verbunden haben, die ihm den Charakter einer Zauber- und Orakelstätte zuschreiben. Besonders zahlreich sind die brauchtümlichen Zeugnisse für mit dem Herd zusammenhängenden Liebes- und Fruchtbarkeitszauber, aber auch Abwehr- und Bannungszauber sind belegt. In den amtlichen kirchlichen Quellen des frühen Mittelalters, die uns ja am meisten interessieren, findet jedoch nur die heilkräftige Wirkung des Herdfeuers und -rauches Erwähnung.

So heißt es bei Burchard von Worms : Misisti filiam tuum vel filam tuam super tectum aut super fornacem pro aliqua sanitate ... ? (4) Ähnliche Formulierungen finden sich noch in den Poenitentialien Pseudo-Gregorii (III 23), Egberti (VIII 2), Ps.-Theodori (I 152), Vindob. a (79), Casinense (57) und Mers. a.(99) (5). Da dieses Verbot nur in Bußbüchern, nicht jedoch in Synodal- und Konzilsbeschlüssen ausgesprochen wird, scheint es der täglichen Praxis zu entstammen; diese Vermutung läßt sich jedoch nicht sicher erweisen, zumal die häufige wörtliche Übereinstimmung der Kanones und die Tatsache, daß fast alle Bußbücher Kompilationen sind, die Möglichkeit gedankenloser und sachlich unbegründeter Übernahme nicht ausschließen. Welcher Wert diesen Quellen zuzumessen ist, wird sich jeweils nach dem geistigen Format des Kompilators oder Verfassers zu richten haben. Näheres in dem Kapitel 'Die kirchliche Gesetzgebung : Konzilsbeschlüsse, Dekretalien und Bußbücher' (s. unten S. 166 ff.).

---

(1) Dicta abbatis Pirminii, c. 22 (ed. Caspari, Anecdota, p. 172f)

(2) Dabei bleibt jedoch unklar, ob die Bedeutung des Herdes aus dem auf ihm brennenden Feuer oder aus der Herdstelle selbst, die "ursprünglich vielleicht Begrübnisstätte war", herzuleiten ist. vgl. J. de Vries, RG ^{2}I 307

(3) HDA. 3, 1770; vgl. E. Mogk, Artikel 'Heiligtümer', in Hoops Reallex. II 483f.

(4) Dekret. XIX c. 83 (bei Wasserschleben, Bußordnungen p. 649)

(5) vgl. Boudriot, Altgerm. Rel. p. 32

Aber soviel scheint sicher : Bereits bei der Interpretation von Ind. 15 - de igne fricato de ligno i. e. nodfyr - haben wir gesehen, daß dem Rauch eines Feuers Krankheiten heilende und vorbeugende Kräfte zugeschrieben wurden. Diese Vorstellung und der sich daraus entwickelnde Brauch durften und mußten nach Aussage der Zeugnisse als germanischer Paganismus angesehen werden. Dann liegt die Annahme nicht fern, daß diese Kräfte nicht nur dem Rauch des Notfeuers, sondern auch dem des Herdfeuers, das ja ebenfalls Ort und Gegenstand kultischer Handlungen war, zukam und daß somit das Räuchern gegen Krankheiten und Heimsuchungen auch in deutschen Gebieten geübt wurde (1). Daß in Gallien "eifrig geräuchert wurde", belegt Caesarius in dem Ps.-Aug. Sermo 279, wo es von einem Dämonenbeschwörer heißt : ille bene novit fumigare; nam cuicumque hoc fecit, omnis tentatio de domo illius descessit.

Über die Bedeutung des Herdes für die Zukunftsdeutung sagen unsere Quellen im Gegensatz zu dem später reichlich vorhandenen volkskundlich-brauchtümlichen Material fast nichts. Nur bei Eligius, Pirmin und Burchard lesen wir von inpurae, inpuriae, worunter wir wohl Rauchorakel zu verstehen haben (2).

Aus einer Predigt des hl. Eligius (3) :

> nullus christianus observet, qua die domum exeat vel qua revertatur, ..., nefanda et ridiculosa, vetulas aut cervulas aut iotticos faciat neque mensas super noctem componat neque strenas aut bibitiones superfluas exerceat. Nullus christianus inpuras credat neque in cantu sedeat, quia opera diabolica est.

Dicta abbatis Priminii c. 22 (4) :

> Tempestarias nolite credire nec aliquid pro hoc eis dare, neque inpurias, que dicunt homines super tectus mittere, ut aliqua futura possint eis denunciare, quod eis bona aut mala adveniant.

Burchard von Worms, corr. 62 (5) :

> observasti Kalendas Januarias ritu paganorum, ut vel aliquid plus faceres propter novum annum quam antea, vel post soleres facere,

---

(1) Ein Schluß per analogiam, wie es der hier vorliegende ist, vermag natürlich nur Verständnismöglichkeiten aufzuweisen, zu absoluter Gewißheit führt er nicht.

(2) Boudriot, Altgerm. Rel. pp. 31f.

(3) enthalten in der Vita st. Eligii II, 16b; MG., scr. rer. Merov. IV, 705ff; Grimm, Myth. 3, 401 ff.

(4) ed. Caspari, Anecdota pp. 173f.

(5) bei Wasserschleben, Bußordnungen p. 643 f.

ita dico, ut ... aut supra tectum domus tuae sederes ense tuo circumsignatus, ut ibi videres et intellegeres quid tibi in sequenti anno futurum esset, vel in bivio sedisti supra taurinam cutem ut et ibi futura tibi intelligeres ?

Boudriot (p. 33) führt diese inpuriae, die Rauchorakel in der Kalendennacht, auf die griechischen ἔμπυρα zurück, "welche natürlich auch in der Griechenkolonie Arelate Namen und Art beibehielten", und sieht darin den Beweis dafür, daß obige Zitate aus Caesarius von Arles geschöpft sind. Aus der textlichen Nähe (?) unserer Nummer zu Eligius folgert er, "daß auch für den Indiculus jene caesarianischen Überlieferungen, ..., nicht außer acht gelassen werden dürfen" (ibid.).

Diese Überlegung schränkt den Aussagewert der beigebrachten Zeugnisse für deutsche Verhältnisse ein. Aber es sei nochmals darauf hingewiesen, daß der Nachweis der südgallischen Herkunft einer Bestimmung oder eines Berichts im Grunde nichts darüber aussagt, ob es die darin erwähnten Vorstellungen in Deutschland gegeben hat oder nicht. Da wir jedoch, soweit ich sehe, keine eindeutigen Zeugnisse für die Westgermania haben, kommen wir über die Feststellung nicht hinaus, daß es die Rauchorakel in Deutschland möglicherweise gegeben hat, daß sie aber nicht mit Sicherheit nachgewiesen werden können.

b) Beobachtung von Vorzeichen beim Beginn eines Unternehmens

Die Allgemeinheit der Formulierung läßt es zu, daß ihr eine Fülle verschiedener observationes günstiger oder ungünstiger Vorzeichen subsumiert wird. Ich will micht hier auf die beiden wesentlichen Arten, die Tagewählerei und den Angang, beschränken und auch diese nur in großen Zügen umreißen.

ba) Angang (1)

Unter Angang versteht man die erste Begegnung eines Menschen (Subjekt) mit einem anderen Menschen, einem Tier oder auch einer Sache (Objekt) beim Beginn eines Unternehmens, wobei dieser Begegnung je nach dem Objekt und dessen Verhalten verschiedene zukunftsdeutende Bedeutung für das begegnende Subjekt zukommt. "Der Glaube an den Angang ist eine der am weitesten über Zeiten und Räume verbreiteten Erscheinungsformen des Aberglaubens, er ist bei den alten Babyloniern und Assyrern ebenso festzustellen wie in Deutschland" (Boehm 410). Das älteste Zeugnis für den germani-

(1) vgl. dazu Boehm, Angang, in : HDA I, 409-435; Grimm, Myth. pp. 737 ff.

schen Angangsglauben bietet Tacitus im 10. Kapitel der Germania : avium voces volatusque interrogare (vgl. Ind. 13). Aus dem frühen Mittelalter haben wir Belege für einige der überaus zahlreichen Angänge, deren Gesamtumfang sich wohl nie vollständig bestimmen lassen wird. In der Vita st. Eligii findet sich ein recht allgemein gehaltenes Verbot der Beobachtung der Vogelangänge und der Vogelstimme (1); mehr ins Detail geht Burchard von Worms : er fragt, ob das Beichtkind auf dem Wege zu einem Kranken auf das sich "unter Steinen regende tierische Kleinleben" geachtet habe, um daraus Auskunft über den Verlauf der Krankheit zu gewinnen (2); in den Beichtfragen 137 und 138 (3) spricht er ebenfalls von der Beobachtung der Vogelangänge. Der Bericht des Johannes Sarisberiensis liegt zwar sehr viel später als unser Indiculus, sei aber dennoch hier zitiert, da er ein recht detailliertes und anschauliches Bild vermittelt :

> si egrediens limen calcaveris aut in via offenderis, pedem contine ... cum processeris, abscondita futurorum aves quas ominales vocant, tibi praenunciabunt. quid cornix loquatur, diligenter ausculta, situmque ejus sedentis aut volantis nullo modo contemnas. refert etenim plurimum, a dextris sit an a sinistris, qua positione respiciat cubitum gradientis, loquax sit an clamosa, an silens omnino, praecedat an sequatur, transeuntis exspectet adventum, an fugiat, quove discedat. corvus vero quem non minori diligentia observabis, rebus majoribus auspicatur et usquequaque cornici praejudicat. porro cygnus in auguriis ales gratissima nautis, utpote quae aquarum domestica quadam gratia familiaritatis eorundem secreta praenoverit. Si avis quae vulgo dicitur albanellus praetervolans viam a sinistris feratur ad dextram, de hospitii hilaritate ne dubites, si contra, contrarium exspectabis. leporis timebis occursum, lupo obvio congratulaberis; ovibus gratanter obviam gradieris, dum capram vites. bobus triturantibus, libentius tamen arantibus obviabis. nec displiceat si viam ruperint, quia mora itineris hospitii

---

(1) Vita II, 15 : Nullus ... observet egrediens aut ingrediens domum, quid sibi occurrat vel si aliqua vox reclamantis fiat, aut qualis avis cantus garriat vel quid etiam portantem videat (MGH Scr. rer. Nerov. IV 706); ähnlich auch Hom. Dies dom. (ed. Nürnberger aus der literarischen Hinterlassenschaft des hl. Bonifatius und des hl. Burchardus, in 24. Bericht der wissenschaftlichen Gesellschaft Philomathie in Neisse, Neisse 1888, pp. 175ff.)

(2) Corr. 90 (Wasserschleben, Bußordnungen p. 650, s. unten S. 18( );vgl. Boudriot, p. 43

(3) bei Wasserschleben, Bußordnungen p. 657

gratia compensabitur. mulus infaustus est, asinus inutilis, equus quandoque bonus est. habet vero jurgiorum et pugnae significationem, interdum tamen ex colore et visu mitigatur. locusta itinerantium praepedit vota, econtra cicada viatoris promovet gressum. aranea dum a superioribus filum ducit spem venturae pecuniae videtur afferre. sacerdotem obvium aliumve religiosum dicunt esse infaustum; feminam quoque, quae capite discooperto incedit, infelicem crede, nisi publica sit (1).

Beim Verlassen und Betreten des Hauses, beim Antritt einer Reise, beim Pflügen und beim Bebauen des Weinberges, beim Hausbau (2) und bei vielen anderen Gelegenheiten achtete man auf Vogelflug und Stimme, auf begegnende Tiere und Menschen und sah in diesen Begegnungen untrügliche Hinweise auf den Ausgang des Unternehmens. Dieser Brauch ist - wie schon eingangs bemerkt - durchaus nicht spezifisch germanisch sondern allgemein verbreitet, ja es scheint ein allgemein-menschliches Bedürfnis zu sein, den Zustand des Ungewissen durch Zeichen aller Art aufzuhellen und so erträglicher zu gestalten; noch in unserer sich so aufgeklärt fühlenden Zeit sieht man Katzen, Störche, Spinnen, Kaminfeger etc. als Glück- oder Unglückbringer an.

bb) Tagewählerei (3)

Die Tagewählerei geht zurück auf die Vorstellung von Glücks- und Unglückstagen und steht in engem Zusammenhang mit dem Glauben an ein unabänderliches Schicksal (4) : indem man bestimmte Unternehmen nur an bestimmten Tagen ausführt oder nicht ausführt, hofft man das blinde Geschick zu seinem Nutzen zu lenken. Bei Babyloniern, Ägyptern, Griechen und Hebräern vorhanden, finden wir die Tagewählerei besonders ausgebildet bei den Römern, von denen sie auch das Christentum mit mancherlei Abwandlungen übernommen hat.

---

(1) Johannes Sarisberiensis (gest. 1182), Polycratus sive de nugis curial. 1, 13; bei Grimm, Myth. p. 938

(2) vgl. Hom. de sacr. c. 13, (ed. Caspari pp. 8f.)

(3) vgl. dazu Jungbauer, Tagewählerei, in : HDA 8, 650-87; Grimm, Myth. p. 953

(4) Hinzu kommt noch die Benennung der Wochentage mit Götternamen, womit sicherlich eine gewisse Heiligung dieser Tage Hand in Hand geht. vgl. Ind. 20 : De feriis quae faciunt Jovi vel Mercurio

Unsere Zeugnisse aus dem frühen Mittelalter sind selten und beweisen mehr die Existenz dieser Vorstellungen, als daß sie sie beschreiben.

Hincmar von Reims (I 656) :

> sunt et qui observant dies in motione itineris et in inchoatione aedificandae domus.

Pirmin : (Dicta c. 22) :

> Veneris aut alium diem in nuptiis observare et quo die in via exeatur attendire, ist das etwas anderes als Teufelsdienst ? (1)

Diese Zeugnisse stehen zwar stark unter dem - literarischen - Einfluß der caesareanischen Predigten und sind deshalb in erster Linie für südgallische Verhältnisse in Anspruch zu nehmen, aber bei der weiten Verbreitung der Tagewählerei - im späten Mittelalter ist die Tagewählerei ein "fester Bestandteil eines jeden Kalenders" (2) - ist das Vorkommen dieses Brauches auch in Deutschland wahrscheinlich.

Alle in diesem Kapitel behandelten Bräuche der Zukunftsdeutung finden sich bei vielen Völkern, sind allgemeinheidnische Vorstellungen und geben keinen Anhaltspunkt für die Lokalisierung des Indiculus, es sei denn, man sähe in seiner Verwandtschaft zu den caesareanischen Quellen einen Beleg für die These Boudriots, daß der Indiculus im Zusammenhang mit der fränkisch-gallischen Kirchenreform zu sehen ist. Diese Frage sei jedoch bis zum Schlußkapitel zurückgestellt.

18. De incertis locis, quae colunt pro sanctis

Die Schwierigkeit bei der Deutung dieses Paragraphen liegt in der Bestimmung der loca incerta. Beim Fehlen jeglicher im Wortlaut ähnlichen Parallelstellen ist der Interpret auf Vermutungen und Wahrscheinlichkeitsannahmen angewiesen.

Eine wörtliche Übersetzung läßt zunächst an Gruselstätten wie Friedhöfe, Richtstätten und andere aus Spukgeschichten wohlbekannte Orte denken.

---

(1) vgl. das auf Seite 102 mitgeteilte Eligius-Zitat; diese Vorstellungen, daß bestimmte Tage bestimmten Vorhaben günstig oder ungünstig seien, finden sich auch noch heute, so geht z. B. kein Seemann ohne Not freitags in See.

(2) Jungbauer, Tagewählerei 652

Doch einmal ist mir kein diesbezügliches Zeugnis bekannt, und zum anderen erscheint es als recht unwahrscheinlich, daß solche Orte Stätten religiöser Verehrung gewesen sein sollen; viel eher wird man sie furchtsam gemieden haben. Mit den gleichen Argumenten ist auch die Meinung Eckharts, Binterims und Widlaks zu widerlegen, die die loca incerta als 'Unstete' zu erklären suchen, das heißt als heilige Orte, von denen niemand angeben kann, wo sie liegen, und deren Betreten plötzliche Krankheit nach sich zieht (1).

Gallée (2) jedoch stellt diesen Paragraphen zu § 2 der Homilia de sacrilegiis, wo es heißt : qui ista observare noluerit : id est antiquas aras aut lucos, ad arbores et ad saxa et ad alia loca vadet, vel de animalibus sive aliut ibi offert, vel ibi epulatur.

Doch diese Auffassung, die diese Bestimmung nur als Zusammenfassung und Wiederholung von Ind. 4, 6, 7 und 11 betrachtet, macht sich die Aufgabe zu leicht. Sollten wirklich die heidnischen Kultstätten gemeint sein, so wären loca daemonica oder loca gentilium treffendere Bezeichnungen. Wahrscheinlicher ist Saupes (3) Vorschlag, der unter loca incerta solche Orte versteht, die ohne kirchliche Sanktion für heilig gehalten werden (4). Diese Ansicht wird bestätigt durch bonifatische Quellen : Aus den bei Tangl unter den Nr. 80 und 87 abgedruckten Briefen des Papstes Zacharias an Bonifatius geht hervor, daß letzterer sich zuvor über christliche Priester beklagt hat, die an heidnischen Gottesdiensten teilnehmen oder überall nur nicht in Kirchen - non in aecclesia catholica, sed per agrestia loca - Gottesdienst abhalten. Und wenige Jahre vorher war der fränkische Ketzer Aldebertus auf Betreiben des Bonifatius von der römischen Synode aus dem Jahre 744 verurteilt worden (5), weil er u. a. : ... fecit cruciculas et oratoriola in campis et ad fontes vel ubicumque sibi visum fuit et iussit ibi publicas orationes celebrare, ... und im gleichen Jahr bestimmt die Staats-

(1) Eckhart, Commentarii, p. 425; Binterim, Denkwürdigkeiten, p. 567; Widlak, Bräuche p. 28

(2) Sprachdenkmäler, p. 254

(3) Indiculus, p. 23

(4) Diese Interpretation des incertus wird gestützt durch c. 42 der Admon. Gener., in der den Bischöfen aufgetragen wird darauf zu achten, ut falsa nomina martyrum et incertae sanctorum memoriae non venerentur (MGH Cap. reg. Franc. I 56) incertus kann hier nur 'nicht canonisiert' heißen.

(5) Tangl, Briefe, ep. 79, p. 111

macht, ut illae cruciculae, quas Adlabertus per parrochia plantaverat, omnes igne consumantur (1).

Noch ein halbes Jahrhundert später wendet sich die Synode zu Frankfurt gegen die Verehrung neuer Heiliger und die Errichtung von Andachtsstätten an öffentlichen Wegen; und abermals wird diese Bestimmung zu einem staatlichen Gesetz erhoben (2). Nehmen wir noch c. 50 des Conc. Carth. hinzu (3), so dürfte folgende Deutung dieses Paragraphen als die wahrscheinlichste gelten : Unter den loca incerta sind Andachts- und Gedenkstätten von Heiligen zu verstehen, die von der Kirche nicht anerkannt und sanktioniert waren. Es ist nur natürlich, daß solche Stätten vor allem an solchen Orten errichtet wurden, die im Volksglauben schon seit alters als besonders heilig galten, also etwa auf Hügeln, an Quellen und an Kreuzwegen.

19. De petendo quod boni vocant sanctae Mariae

Das pentendo der Handschrift ist unübersetzbar (4); und so haben alle Erklärer zu dem Hilfsmittel der Emendation und Konjektur ihre Zuflucht genommen. Folgende drei Möglichkeiten sind behandelt und diskutiert worden :

a) pentendo = petenstro : Diese Erklärung wurde zuerst von Eckhart versucht, ihm folgten darin u. a. Binterim, Seiters und Timmerding (5). "Un-

---

(1) Pippini Capit. Suess. (2. 3. 744) c. 7 (MGH Cap. reg. Franc. I 30)

(2) MGH Conc. II 1 p. 170 : Ut nulli novi sancti colantur aut invocentur, nec memoria eorum per vias erigatur, sed hii soli in ecclesia venerandi sint, qui ex auctoritati passionum aut vitae merito electi sint.

(3) Item placuit, ut altaria, quae passim per agros et per vias tamquam memoriae martyrum constituuntur, in quibus nullum corpus aut reliquiae martyrum conditae probantur, ab episcopis qui locis eisdem praesunt, si fieri potest, evertantur. (Mansi III 782).

(4) Das erste n in pentendo hat zwar nach der mir vorliegenden Fotokopie ein Tilgungszeichen, aber es ist nicht auszumachen, ob dies ursprünglich oder später eingesetzt ist.

(5) Eckhart, Commentarii p. 426; Binterim, Denkwürdigkeiten p. 568; Seiters, Bonifatius, p. 394; Timmerding, H., Die christliche Frühzeit Deutschlands in den Berichten über die Bekehrer. Bd. 1 : Die irisch-fränkische Mission (=Frühgermanentum Bd. 3), Jena 1929 p. 28

ser lieben Frauen Bettstroh", ahd. petenstroh (1), ist ein Krautbündel, eine Art Phylacterium (s.o.S. 70 ff.), das man als Abwehrmittel gegen Schlangenbiß und Insektenstich in Leinen gewickelt um den Hals oder in der Tasche trug oder auch im Bett aufbewahrte. Doch dieser Deutung steht folgender Einwand gegenüber: wo uns im Indiculus deutsche Wörter begegnen, dienen sie immer nur dazu, den volkstümlichen Namen des lateinisch beschriebenen Brauches oder Vorstellungsinhaltes zu geben und dadurch diesen genauer zu bestimmen. Dementsprechend stehen diese Wörter auch in einem Relativsatz der Art quod ... dicunt, nominant oder als ein durch "i.e." angeschlossener erklärender Zusatz. Hinzu kommt noch die Schwierigkeit, die Lesung petenstroh aus pentendo zu erklären. Aus diesen Erwägungen heraus lehne ich diesen Deutungsversuch als unwahrscheinlich ab.

b) Leicht erklärbar ist dagegen die Konjektur pentendo = petendo, wobei das fragliche n - wie auch in a) - als eine durch das -n- in -tendo bedingte Verlesung, also als Antizipation anzusehen ist. Diese Konjektur steht dem überlieferten Text am nächsten (s. Anm. 4, S. 108) und findet sich deshalb in allen Abdrucken des Indiculus.

Aber dadurch allein wird der Kanon immer noch nicht sinnvoll; denn aus welchem Grunde sollte das Beten zur Jungfrau Maria in eine Aufzählung heidnischer Vorstellungen aufgenommen worden sein ? Saupe, der diese Erklärung - neben der folgenden - gibt, sieht sich deshalb gezwungen, den Ausfall des Namens einer heidnischen Göttin anzunehmen; unter Hinweis auf die Verschmelzung des Freyakultes mit dem Marienglauben vermutet er, daß es der Freyas gewesen sei, und versteht unseren Paragraphen als Verbot des Betens zu Freya wie zu Maria. Da es jedoch höchst unwahrscheinlich ist, daß ausgerechnet der wichtigste Bestandteil unserer Notiz ausgefallen sein soll, ist m.E. auch dieser Erklärungsversuch als unbefriedigend abzulehnen.

c) Der dritte Deutungsversuch (2) liest statt pentendo - potando und versteht unseren Paragraphen als Hinweis auf einen Minnetrunk zu Ehren der hl. Maria. Die Sitte, christlichen Heiligen die Minne zu trinken, wurde bereits im Zusammenhang mit Indiculus 9 de sacrificio quod alicui sanctorum

---

(1) Graff, Ahd. Sprachschatz III, Hildesheim 1963, p. 50 hat ohne Fundstelle die Wortform bettistrou.

(2) Saupe, Indiculus 25; auch Helm, RG., II, 2 pp. 192 f, scheint dieser Deutung zuzuneigen.

behandelt und als Übernahme des heidnischen Brauches, Göttern und Verstorbenen die Minne zu trinken, erklärt. Die Marienminne ist uns jedoch in glaubwürdigen Belegen nur aus Skandinavien (1) bekannt, für Deutschland sind wir allein auf unser durch die Konjektur entwertetes Zeugnis angewiesen. R. Meissner (2) stellt jedoch eine in einer Hs. des 10. Jh.s überlieferten lateinische Dichtung aus der Auvergne (Mittelfrankreich) vor, "die den Brauch des Minnetrinkens voraussetzt", ja als dessen "poetische Ausgestaltung" gelten kann, da "jeder Abschnitt (mit Ausnahme von X in memoria S. Syrenaei) ... die Aufforderung /enthält/, zu Ehren der ... behandelten heiligen Personen (...) zu trinken". Die Strophe auf Maria schließt: et quia tale decus (Maria) hodie processit ab alvo, / sumite nunc laeti praesentis pocula musti (7).

Es bleibt jedoch die Schwierigkeit, die Verlesung zu erklären. Wenn ich dennoch diese Deutung für die am wenigsten unwahrscheinliche halte, so nur dehslab, weil einmal neben der gutbezeugten Christus- und Heiligenminne (3) eine Marienminne "sehr wohl denkbar ist" (Mackensen) und weil sich zum anderen diese Meinung am einfachsten und bruchlosesten in die hier behandelten Paganismen einfügt.

Nun ist ja im Grunde gegen das Minnetrinken nichts einzuwenden; es gab und gibt noch heute einen kirchlich autorisierten Marienkult, und Johannis- und Gertrudisminne waren anerkannte Formen der Verehrung. So wird sich unsere Notiz - die Richtigkeit der Konjektur vorausgesetzt - wahrscheinlich nicht gegen die Marienminne überhaupt, auch nicht gegen den ihr ebenso wie der kirchlich geduldeten, ja geförderten Johannis- und Gertrudenminne zugrunde liegenden Synkretismus richten, sondern gegen die Unmäßigkeit, zu der die kultische Trinksitte auszuarten pflegte oder den Vorwand lieferte.

---

(1) vgl. Mackensen, Marienminne, in: HDA V 1702; Mogk in Hoops Reallexikon, III 228

(2) R. Meissner, Minnetrinken in Island und in der Auvergne, in: Deutsche Islandforschung Bd. 1, Breslau 1930, pp. 232 - 245, hier pp. 241 ff.

(3) man vgl. Grimm, Myth. pp. 48 f.

20. De feriis quae (1) faciunt Jovi vel Mercurio

Von den nach Wodan und Donar benannten Wochentagen war bereits zu Indiculus 8 die Rede; hier stellt sich nun die Frage nach der Bedeutung dieser Tage im Leben des Volkes (2). Denn es ist nur zu natürlich, daß sich mit den Tagen, die nach bestimmten Göttern genannt und damit diesen in einem gewissen Sinne geheiligt waren, Bräuche und Anschauungen verbanden, die sich aus der Verehrung und dem Kult dieser Götter herleiten (3). Daß diese Bräuche und nicht etwa die Namensgebung (4) in dieser Notiz gemeint sind, geht aus dem Verbum faciunt deutlich hervor.

Während mir nur ein einschlägiger Konzilbeschluß bekannt geworden ist, Synode von Naibonne (a. 589) c. 15 : ad nos pervenit quosdam de populis catholicae fidei execrabili ritu diem quintam feriam, qui et dicitur Jovis, multos excolere et operationem non facere, ... sind die Verbote in Homilien und Poenitentialien zahlreicher : Burchard von Worms, Corr. 80 : Fecisti filacteria diabolica ... vel V feriam in honorem Jovis honorasti ? ... (bei Wasserschleben, Bußordnungen p. 648); Poen. Egberti VIII 4 : Caraios et divinos precantatores ... vel V. feriam in honore Jovis ... honorare, ... (bei Wasserschleben, Bußordnungen p. 239f); Homilia de sacrilegiis § 12 : Qui dies aspicet, quos pagani errantes soles, lunes, martes, mercures, ioues, ueneres (5), saturni nominauerunt, et credet sibi per hos dies uiam agendam uel negotium faciendum, uel in quacumque utelitate alia /per ipsos/ aut iouamen, aut grauamen fieri posse, uel ipsum diem, quem ioues (Iovis) dicunt, propter iouem colet et opera in eo non facit, iste non christianus, sed paganus est; Predigt des Eligius : Nullus diem Jovis absque sanctis festivitatibus (6), nec in Maio nec ullo tempore in otio observet. (Vita St. Eligii, Migne PL 86, 528).

---

(1) gramm. wohl nicht einwandfrei: als NomPl. fem. gibt quae keinen Sinn, muß also als Ac. Neutr. Pl. aufgefaßt und als Genusfehler in quas korrigiert werden.

(2) Daß wir unter feriae die regelmäßig wiederkehrenden Wochentage und nicht bestimmte Feste zu verstehen haben, erhellen folgende Zeugnisse : Poen. Mediolanense, Praes. I (bei Wasserschleben, Bußordnungen p. 706) : qui quintam feriam in honorem Jovis honoravit; Caesarius (sermo 265, bei Migne PL 39, 2239, 5, nach Helm, RG., II, 2 p. 248) : isti infelices et miseri, qui in honore Jovis in quinta feria opera non faciunt; vgl. ferner Casparis Anmkerungen zu Hom. de sacr. § 12, Hom. pp. 26f.

(3) vgl. Helm, RG II 2, 233

(4) Daß auch diese Gegenstand kirchlicher Bekämpfung war, zeigt u. a. der Ps. -Augustin. Sermo 130, 4 : ... et nunquam dicamus diem Martis, diem Mercurii, diem Jovis; sed primam, secundam vel tertiam feriam, secundum quod scriptum est, nominemus. (Migne PL 39, 2004f.)

(5) lies : Solis, Lunae, Martis, Mercurii, Jovis, Veneris

(6) also Donnerstage, die nicht Feiertage waren

Allen diesen Zeugnissen ist das Verbot der Arbeitsruhe am Donnerstag gemeinsam. Auffälligerweise nennen sie jedoch entweder alle Götter, die einem Wochentag den Namen gaben, oder heben Jupiter-Donar durch Vereinzelung besonders hervor. Nirgends jedoch findet sich ein Zeugnis, das auf eine besondere Heiligung des Mittwoch hinweist, und nur der Indiculus bringt die Zusammenstellung Jovi vel Mercurio. Diesem Befund entsprechen ungefähr die Beobachtungen der Volkskunde, nach denen der Donnerstag vor allem durch Arbeitsruhe geheiligt wird : "Er galt in Deutschland bis zum 17. Jahrhundert mehr oder weniger als Feiertag, während der Mittwoch mehr im Sinne der Tagewählerei als günstiger Tag für die Aussaat angesehen wurde" (1). Auf eine gewisse, jedoch wegen der kargen Berichte unserer Quellen nicht faßbare Heiligung auch des Mittwochs deutet, daß das Christentum den Mittwoch zu einem Unglückstag erklärte (2), eine Haltung, die sich vielleicht eher als Bekämpfung einer heidnischen Mittwochheiligung erklärt als aus der Tatsache, daß Judas den Heiland an diesem Tage verraten hat.

Boudriot leitet - wie immer - die oben vorgelegten Zeugnisse von der Sacrilegienbekämpfung des Caesarius von Arles ab (3), erklärt ihren Gegenstand als "spät-antike Sitte, die mit dem von ihm (sc. Caesarius) ebenfalls aufs schärfste bekämpften synkretistischen Tagesgötterglauben zusammenhängt " (p. 59), und bestreitet die germanische Herkunft dieses Aberglaubens, der "mit dem römischen Kalender, mit der römischen Kultur, und nicht zuletzt auch mit der römisch-christlichen Religion trotz aller Gegenwehr der führenden Kirchenmänner in Deutschland Eingang fand" (p. 59). Sicher trifft es zu, daß die Donnerstagheiligung erst relativ spät, nach der Übernahme der römischen Woche bei den Germanen Eingang finden konnte. Diese Übernahme erfolgte jedoch noch zur heidnischen Zeit, und ich sehe deshalb keine Ursache, die römisch-christliche Religion und ihre Missionare für die Verbreitung der Donnerstagheiligung mitverantwortlich zu machen.

---

(1) J. de Vries, RG ^{2}II, p. 110; vgl. Jungbauer, Artikel 'Donnerstag' in HDA II Sp. 331; K. Helm, RG II 2, p. 249

(2) Jungbauer, Artikel 'Mittwoch' im HDA Bd. VI Sp. 443

(3) postulierte Quelle : Ps. -Aug. Sermo 265, 5 : et si adhue videtis aliquos ad fontes aut ad arbores vota reddere, et, sicut dictum est, ... audivimus, quod aliquos viros vel mulieres ita diabolus circumveniat, ut quinta feria nec viri opera faciant, nec mulieres lanificium ... Isti enim infelices et miseri, qui in honore Iovis in quinta feria opera non faciunt, non dubito, quod ipsa opera die dominico facere nec erubescant nec metuant. (Migne PL, 39, 2239f.)

21. De lunae defectione quod dicunt vinceluna

Es würde zu weit gehen, eine Darstellung der zahlreichen mythischen und brauchtümlichen Vorstellungen, die sich mit dem Mond zu allen Zeiten und bei allen Völkern verbinden, an diese Notiz über die Mondfinsternis anzuknüpfen, obwohl sie im Grunde erforderlich wäre, um die erschrekkende und furchteinjagende Wirkung, die die Mondfinsternis auf das Bewußtsein - besonders der primitiven Völker - ausübt, zu verdeutlichen (1).

Zu diesem Thema nur einiges in Kürze : Der Mond ist einer der offenbarsten Träger des Gestirnglaubens, jener bekannten Vorstellung, daß die Sterne Einfluß nehmen auf das Geschick der Menschen. Auf Grund seiner in ewigem Wechsel begriffenen Gestalt konnte der Mond einmal zu einem trügerischen und zauberhaften Gestirn werden, zum "Erreger und Beschützer mannigfacher Krankheiten" (Wolf p. 72), zum anderen war er das "Sinnbild des Wachstums"; "Das Ab- und Zunehmen des Mondes war bei der Anschauung, man könne die Wesen um sich her zu einem Mitstehen unter dem eigenen Schicksal zwingen, besonders angetan, zahlreiche Sympathien gerade mit diesem Gestirn zu treiben. Man ging dabei ... so vor : Was zunehmen sollte, mußte bei wachsendem, was abnehmen sollte, bei schwindendem Licht unternommen werden." Die Gebiete, auf die sich dieser Glaube im Wesentlichen bezieht, sind : Hausstand und Ackerbau, Krankenheilung und Wettervorhersage (Wolf, p. 73).

Eine Vielzahl von Mythen berichtet vom Kampf des Gestirns mit Dämonen oder mythischen Tieren : es sei nur hingewiesen auf die bei den Nordgermanen mehrfach belegte Vorstellung von den dämonischen Wölfen Skoll und Hati (Snorra-Edda Kap. 12; Grm. 39), die die Sonne verfolgen und einst verschlingen werden. Analog dazu hat man aus Snorris Interpretation von Vsp. 40 (2) die Vorstellung eines den Mond verfolgenden Wolfes mit Na-

(1) man vgl. dazu : Stegemann, Mond, HDA VI Spp. 477-534; ders. Finsternisse, ibd. II, 1509 und die materialreiche Untersuchung von Werner Wolf, Der Mond im deutschen Volksglauben, Bausteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft, hrgb. von E. Fehrle, Heft 2, Bühl (Baden) 1929

(2) Vsp. 40 :

Austr sat in aldna / í Járnviði	Eine Alte östlich / im Erzwald
oc foeddi þar / Fenris kindir;	saß; die Brut Fenrirs / gebar sie
verðr af þeim ǫllom / einna noccorr	dort. Von ihnen allen / wird
tungls tiugari / í trollz hami	einer dann des Taglichts Töter,
(Edda, 4. Aufl. v. H. Kuhn, 1962, p. 9)	trollgestaltet. (Genzmer, Thule ^{2}2, 1963, p. 39)

Ok sva er sagt, at af aettini verþsa ein matkarztr, er kalladr er

men Managarmr gewinnen wollen (1). Demgegenüber macht jedoch Mogk (2) geltend, daß sich dieser Bericht nur bei Snorri finde und offensichtlich auf einem Mißverständnis des tungl der Vorlage beruhe, das an dieser Stelle (Vsp. 404) nicht Mond sindern Sonne (3) bedeute. Deshalb sei der Mondwolf Managarmr als bloßes gelehrtes Machwerk anzusehen.

Es liegt nahe, daß diese Mythen erwachsen sind aus dem Bemühen, die Beboachtung der Mondphasen zu deuten : der Mond verfinstert sich, da er in Gefahr schwebt, von bösen Mächten überwunden zu werden. "Luna laborat" - der Mond ist in Gefahr, sagte man in der Antike (4), und die Menschen müssen ihm zur Hilfe kommen. So entwickelte sich eine große Zahl von Abwehrmaßregeln, von denen unsere Notiz eine nennt, den Zuruf Vince luna - Siege, Mond ! welcher Ausdruck sich auch im Poen. Vindobon. c. 99 findet (5).

Die Parallelzeugnisse - Caspari (Hom. pp. 30-32) hat sie in großer Zahl zusammengetragen. - stammen zum größten Teil aus römischen und südgallischen Gebieten (6), der ausführlichste Bericht jedoch findet sich bei Hrabanus

---

Managarmr; hann fylliz með fiorvi allra þeira mana, er dezia ok hann gleipir tvngl, en stavckvir bloþe himin ok lopt all; (ed. F. Jónsson, Kopenhagen 1931, p. 18f.) - Man sagt, einer aus dieser Brut werde der stärkste von allen, der heißt Managarm; er füllt sich mit dem Fleisch aller Menschen, die sterben; er verschlingt den Mond und bespritzt mit Blut den Himmel und alle Lufträume. (G. Neckel, Thule 20, 1925, p. 59)

(1) Grimm, Myth. 202; Helm, RG II 2 p. 81

(2) Artikel 'Monddämonen' § 2 in: Hoops Reallexikon III (1915/16) 236

(3) vgl. dazu Gerings Kommentar zu den Liedern der Edda I, Halle 1927 p. 53

(4) Wolf, Mond, p. 51; s. auch unten das Zitat von Hraban

(5) Si quis vince luna clamaverit aut pro tonitrua tabula aut coclea baterit aut qualibet sonum fecerit preter psalmodia aut miserere mei Deus dixerit et non emendaverit, a communione privetur, sicut paganus tabola ad populum convocandam est facta, non ad favorum Domini mitigandum. (bei Wasserschleben, Bußordnungen p. 422)

(6) Außer den genannten sind dies : Liv. 26, 5; Seneca, Nat. quaest. VII, 1; Juv., Sat., VI, 442s; Tac. Ann. I, 28; Boeth., De consol. philos. IV, 7-12; ps. aug. Sermo 265. 5 : et si, quando luna obscuratur, adhuc aliquos clamare cognoscitis, et ipsos admonete denuntiantes eis, quod grave peccatum faciunt, quando lunam, quae Deo jubente certis temporibus obscuratur, clamoribus suis ac maleficiis sacrilego ausu se defensare posse confidunt (Migne, PL 39, 2239f.); für germanische Gebiete kommen wohl in Betracht : Hom. de sacrilegiis § 16 : Quicumque /in/ de-

Maurus, Homilia contra eos, qui in lunae defectu clamoribus se fatigabant (1) :

... Nam cum ante dies aliquot quietus domi manerem, et de utilitate vestra, quomodo profectum vestrum in Domino amplificarem, mecum tractarem, subito ipsa die (circa vesperam atque initium noctis tanta vociferatio populi exstitit, ut irreligiositas ejus penetraret usque ad coelum. Quod cum requirerem quid sibi clamor hic vellet, dixerunt mihi quod laboranti lunae vestra vociferatio subvenisset, et defectum ejus suis studiis adjuvaret.) Risi quidem, et miratus sum vanitatem, quod quasi devoti christiani Deo ferebatis auxilium, tanquam ipse infirmus et imbecillis, nisi nostris adjuvaretur vocibus, non possit luminaria defendere quae creavit. Facto quippe mane sequentis diei, sciscitabar ab eis qui ad nos visitandi gratia convenerant, si aliqua horum eis innotuerint. At illi professi sunt se similia et adhuc pejora in his locis in quibus ipsi manserant, sensisse : nam alius referebat mugitum cornuum se audisse, quasi in bella concitantium; alius, porcorum grunitum exegisse : quidam vero narrabant quod alios viderint tela et sagittas contra lunam jactasse; alios autem focos in coelum sparsisse; affirmaveruntque quod lunam nescio quae portenta laniarent, et nisi ipsi ei auxilium praeberent, penitus illam ipsa monstra devorarent ; alii vero ut satisfacerent daemonum illusioni, quod sepes suas armis sciderint, et vascula quae apud se domi habebant, fregerint, quasi illud lunae plurimum proficeret in auxilium (2).

---

feccionem lunae, quando scuriscere solet, per clamorem populi uasa lignea et erea amentea battent, ahb strias depositam ipsa(m) luna(m) reuocare in caelum credent(es), ..., isti non christiani, sed pagani sunt. - Burchard v. Worms, Corr. 53 : Si observasti traditiones paganorum, quas quasi hereditario jure diabolo subministrante usque in hos dies semper patres filiis relinquerunt, id est ut elementa coleres, vel lunam aut solem aut stellarum cursum, novem lunam aut defectum lunae, vel tuis clamoribus aut auxilio splendorem eius restaurare ... ? (b. Wasserschleben, Bußordnungen p. 643) - Poen. Egberti VIII 3 : Nolite ecercere quando /Tuna/ obscuratur, ut clamoribus suis ac maleficiis sacrilego usu se defensare posse confident (b. Wasserschleben, Bußordnungen p. 239) - Poen. Ps. Theod. XII 15

(1) Ein Teil dieser Predigt ist aus Maximus' von Turin, Homilia de defectione lunae (hom. 100, Migne PL 57, 453ff) entlehnt und erscheint im Zitat in Klammern.

(2) Migne, PL 110, 78f.

Für einen unvoreingenommenen Betrachter ist es angesichts der hier vorgelegten Zeugnisse, besonders der Hrabans, Burchards und des Indiculus, kaum zweifelhaft, daß die heidnischen Germanen glaubten, dem Mond bei seiner Verfinsterung durch Geschrei und Lärmen jeder Art zur Hilfe kommen zu können. Boudriot jedoch glaubt nicht, daß es sich hier um eine germanische Sitte handelt, und begründet dies mit folgenden Überlegungen : (a) "... Indiculus c. 21 ... kann schwerlich als Zeugnis ... gelten, denn wo die (?) Verfasser des Indiculus absonderliche (!) germanische Bräuche ins Auge gefaßt haben, nennen sie diese auch mit dem volkstümlichen (?) Namen " (p. 37). Zunächst einmal ist festzustellen, daß die altdeutschen Wörter keineswegs 'volkstümlich' sind, denn bis auf nodfyr, das zweimal belegt ist, sind sie Hapaxlegomena; im besten Falle sind sie "volkssprachlich", aber auch dies ist nicht ganz sicher (1). Ferner handelt es sich bei den dadsisas, nodfyr und nimidas um Handlungen bzw. Orte des Kultes, die Boudriot aus der Sicht des 20. Jh.s vielleicht 'absonderlich' dünken mögen, dem (oder den) Verfasser(n) des Indiculus aber doch ernstzunehmende Kulthandlungen bzw. -orte einer zu überwindenden Religion waren. Da Boudriot selbst zugesteht, daß die Paragraphen 1, 7, 8, 11, 20, 23 und 28 sich sicher oder wahrscheinlich auf germanische Paganismen beziehen (2), obgleich doch die Verfasser keine "volkstümlichen Namen" nennen, erledigt sich dieser Einwand von selbst. (b) Das zweite Argument erscheint gewichtiger; löst man aber die komplizierten Deduktionen auf, so bleibt auch hier nur ein Pseudobeweis : Hrabanus Maurus zitiert in seiner Homilia contra eos, qui in lunae defectu clamoribus se fatigabant einen Abschnitt der ersten Homilia de defectione lunae des Bischofs Maximus von Turin. Da jedoch zwei andere Predigten dieses Bischofs (3) an zwei Predigten des Caesarius (4) "angelehnt sind", folgert Boudriot - mit dem doppelten Gedankensprung : 1) wenn sich Abhängigkeiten in zwei Predigten feststellen lassen, dann gilt das auch für alle anderen; 2) wenn also Maximus von Caesarius abhängt und wenn dann Hraban von Maximus abschreibt, steht er in arelatischer Tradition -, daß "ein sehr berechtigtes Mißtrauen dagegen herrschen /darf/, daß Hrabanus die ... angeführten Worte aus sich heraus nach eigener seelsorgerischer Erfahrung verfaßt haben sollte". (p. 37) Dagegen halte ich mit K. Helm (5)

(1) vgl. unten das Kapitel "Das altsächsische Taufgelöbnis", S. 202 ff.

(2) Altgerm. Religion p. 18

(3) hom. 43 : contra errores paganios, quos aliqui de rudibus Christianis sequuntur. und hom. 44 : De bonorum Christianorum et econtra de malorum moribus.

(4) Ps. -Aug. -Sermo 278. 1 und 266. 3

(5) RG II 2, p. 81

dafür, daß einem Hrabanus Maurus eine nicht in der Sache begründete Übernahme älterer Predigten nicht zuzutrauen ist. Es paßt durchaus nicht zu dem Bilde Hrabans, daß er als Einleitung zu einer Predigt einen nur fiktiven Vorfall berichtete, von dem seine Zuhörer, denen dabei die Hauptrolle zugeteilt wird, nicht sofort wüßten, daß er sich nie ereignete. Hraban wird vielmehr aus eigener Erfahrung gesprochen haben, und mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit gab es bei den Germanen die Vorstellung und den Brauch, durch Lärmen und Schreien der Verfinsterung des Mondes und damit dem Weltende entgegen zu wirken.

22. De tempestatibus et cornibus et cocleis

In Zeiten, in denen die bäuerliche Wirtschaftsform sowohl an Umfang als auch an Bedeutung alle anderen Erwerbsarten bei weitem übertrifft, gewinnt das Wetter besondere Bedeutung für die Bevölkerung, da von seiner Gunst oder Ungunst der Ernteertrag und damit die bäuerliche Existenz abhängt. Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß man seit alters versucht, durch magische Worte und Handlungen auf das Wetter Einfluß zu nehmen. Die Menschen, denen man besondere Macht über das Wetter zuschrieb - Zauberer, Priester, alte Frauen (vgl. Ind. 3) -, heißen in unseren lateinischen Quellen tempestarii. Sie standen beim Volke in hohem Ansehen, ja wurden wegen ihrer Fähigkeit, die ja auch zum Bösen angewendet werden konnte, gefürchtet. Obwohl wahrscheinlich auf südgallische Verhältnisse bezogen, sei hier ein Bericht des Bischofs Agobert von Lyon (gest. 804) zitiert, da er ein anschauliches Bild von der Macht der tempestarii vermittelt :

> plerosque autem vidimus et audivimus ... ut credant et dicant, quandam esse regionem quae dicatur Magonia, ex qua naves veniant in nubibus, in quibus fruges quae grandinibus decidunt et tempestatibus pereunt, vehantur in eandem regionem ipsis videlicet nautis aereis dantibus pretia tempestariis et accipientibus frumenta vel ceteras fruges ... (1).

Den tempestarii wurden Abgaben in Getreide und anderen Feldfrüchten übergeben, damit sie mit diesen den saatenverderbenden Hagel abwendeten.

Daß auch die Germanen Wetterzauberer und -macher kannten, belegen das

---

(1) in : Liber contra insulam vulgo opinionem de grandine et tonitruis n. 15 (bei Grimm, Myth. pp. 530f)

westgotische Volksgesetz, die Lex Visigothorum (1), die Lex Baiwariorum (2), die Dicta des Abtes Priminius (3), die Admonitio generalis (4), das Capitulare missorum item speciale (5), die Statuta Rhiopacensia, Frisingia, Salisburgensia (6) und die Poenitentialien Mers. a., Paris., Hubert., Ps.-Rom. und Bobbiense (7). Während wir jedoch über die Praktiken, die zur Erzeugung eines bestimmten Wetters angewandt wurden, nichts wissen, sind uns die abergläubischen Vorstellungen und Handlungen, die sich mit der Abwendung eines Unwetters verbinden, besser bekannt. Eine dieser Abwehrmaßregeln nennt unsere Notiz. Ebenso wie man durch Lärmen und Schreien dem Mond bei seiner Verfinsterung zur Hilfe kam, "suchte man Unwetter durch Läuten von Glocken und anderen Lärm zu vertreiben" (8). Als Lärminstrumente nennt unsere Nummer cornua 'Hörner' und coclea 'Glocken'; dazu stellen sich:

> Hom. de sacril. § 16: uel qui grandinem per laminas plumbeas scriptas et per cornus incantatos auertere potant, isti non christiani, sed pagani sunt (9).

---

(1) VI 2, 3; vgl. oben S. 82 und Anm. 3

(2) Tit. XIII 8 (ed. E. Schwind, MGH Leg. I, V 2 p. 410): Si quis messem alterius initiaverit maleficis artibus et inventus fuerit ...

(3) cap. 22: Tempestarias nolite credere nec aliquid pro hoc eis dare ... cap. 28: ... Omnia filactiria diabolica, precantatores, ... tempestarius et cuncta alia mala cum supradicta ingenia nolite credire ... (ed. Caspari, Anecdota pp. 173 und 188f)

(4) c. 65 (MGH, Cap. reg. Franc. I p. 59): Ideo praecipimus, ut nec cauculatores et incantatores nec tempestarii vel obligatores non fiant.

(5) cap. 40 (MGH, Cap. reg. Franc. I p. 104): ..nec sint malefici nec incantatores nec phitones cauculatores nec tempestarii vel obligatores...

(6) cap. 15 (MGH, Cap. reg. Franc. I p. 228): De incantationibus, auguriis vel divinationibus et de his qui tempestates vel alia maleficia faciunt, placuit sancto concilio, ut ...

(7) Mers. a. cap. 167: Si quis emissor tempestatum fuerit, VII ann. poen., III ex his i. p. e. a.; Paris. cap. 12: Si quis vero maledictus, id est emissor tempestatis fuerit, VII annos poeniteat, III ex his i. p. e. a.; Hubert, cap. 20: Si quis maleficus immissor tempestatis fuerit vel reliqua, VII annis poeniteat.; Ps.-Rom. V cap. 3: Si quis immissor tempestatum fuerit, ...; Bobb. cap. 19: Si quis vero maleficus immissor tempestatis, septem annos poeniteat, tres in pane et aqua. (alle bei Wasserschleben, Bußordnungen pp. 407; 413; 380; 367; 409)

(8) Helm, RG. II, 2 p. 115

(9) Caspari, Homilia pp. 10 und 32f.

Duplex legationis edictum c. 34; ut cloccas non baptizent nec cartas per perticas appendant propter grandinem (1)

Poen. Vindobon. c. 99; Si quis vince luna clamaverit aut pro tonitrua aut coclea batederit aut qualibet sonum fecerit ...(2)

Das Blasen von Hörnern und das Läuten von Glocken sollen also drohendes Unwetter vertreiben. Während dem Horn vielleicht nur die Aufgabe des Lärmmachens zufiel, verbinden sich mit der Glocke, - übrigens einem erst durch das Christentum bekannt gewordenen Instrument (3) - mehr religiös-abergläubische Vorstellungen, die sich in der Glockenweihe und Glockeninschrift (häufig : Vivos voco, Mortuos plango, Fulgura frango) ausdrücken : Glockengeläute bannt den Teufel und andere Dämonen. Die Erwähnung der Glocken in unserem Paragraphen weisen den Indiculus ebenso wie schon die Nummern 5, 9, 18 und 19 in bereits christianisierte Gegenden (4).

Es ist vielleicht nicht ganz unangebracht, bei diesem Punkte ausführlicher auf Boudriots Arbeitsweise einzugehen, da sich dieser Versuch besonders mit seinen Ergebnissen und Folgerungen auseinanderzusetzen hat und sich hier eine gute Gelegenheit dazu bietet, weil Boudriot diesen Gegenstand relativ ausführlich behandelt hat. Nachdem er die gleichen Belege wie ich vorgelegt hat, fährt Boudriot (pp. 30f) fort :

"Hier könnte in der Tat eine Versuchung entstehen, die verpönten Bräuche für germanisch zu halten, wenigstens solange man nicht von der im Ganzen noch herrschenden älteren Meinung loskommt, nach welcher der Indiculus superstitionum et paganiarum ganz und gar die Mission an den neubekehrten Deutschen, vielleicht gar an den Sachsen ins Auge gefaßt habe. Jedoch entbehrt diese Meinung des Grundes. Der Indiculus ist entstanden als Instrument der kirchlichen Reorganisation des Frankenreiches unter Karlmann, zweifellos (sic!) bei Gelegenheit der von dem großen Reorganisator Bonifatius geleiteten Synode von Estinnes (Liptinae) im Hennegau (743), mit deren Akten er zusammen überliefert ist. Und wenn man erwägt, daß die südgallische

(1) MGH, Leg. sect. II. I 64

(2) Wasserschleben, Bußordnungen p. 422

(3) vgl. Kluge, Etym. WB p. 261; A. Haupt, Artikel 'Glocke' in : Hoops Reallexikon, II 262

(4) vgl. K. Helm, RG II 2, pp. 155f; "... ist zu schließen, daß ... die Heiden, als sie das Läuten der Glocken bei ihren bereits christlichen Volksgenossen kennenlernten, den Brauch unter ihre Zauber=/bräuche aufnahmen, den nun der spätere Gesetzgeber als einen Mißbrauch des christlichen Rufes zur Andacht empfand".

Synode von Eauze (Elusa) im Jahre 551 einen c. 3 abgefaßt hat : de incantatoribus vel eis, qui instinctu diaboli cornua praecantare dicuntur, so kann man schwerlich die Folgerung vermeiden, daß ihre Worte und die der Homilia de sacrilegiis, c. 15 auf ein und dieselben Menschen und Verhältnisse Bezug nehmen; das wäre der Fall, wenn die Homilia de sacrilegiis auch hier mit Worten des Caesarius gearbeitet hätte. Der Zusatz zum Poen. Vindobon. wiederum steht in engster Sach- und, wenn man von den Barbarismen absieht, auch in engster Sprachverbundenheit mit Hom. de sacrileg. c. 15. Ob man ihn ganz unmittelbar als ein Fragment aus Caesarius ansprechen soll, mag in der Schwebe bleiben; unwahrscheinlich ist dies nach allem jedenfalls nicht : Caesarius hat in einem klassischen Lande und in einer klassischen Zeit des Aberglaubens gelebt und, wie vielleicht kein anderer, seine große Predigtgabe in den Dienst der unermüdlichen Bekämpfung dieses christlichen Heidentums gestellt. Und wer später in Gallien, in Spanien und im nachmaligen Frankenreiche notgedrungen sich mit ähnlichen Aufgaben befassen mußte, hat, es, wenn er irgendwie gründlich, umfassend und autoritativ auftreten wollte, im Anschluß an ihn getan. Es ist also nicht verwunderlich, sondern ganz selbstverständlich, wenn wir in dem jungen, innerlich unselbständigen und ebenso aneignungsfreudigen wie gegen das literarische Urheberrecht rücksichtslosen kirchlichen Schrifttum des Frankenreiches mehr oder weniger wohlerhaltenen Worten begegnen, die ihre Abkunft aus so beredtem edlen Munde nicht länger mehr verleugnen könne. Was die Verordnung Karls des Großen anlangt, so wird es gewiß nicht unnatürlich sein, wenn man sie eben dorthin gerichtet glaubt, wo noch 50 Jahre später ein anderer hochgemuter Franke, Agobard von Lyon, seinen Kampfruf "Contra insulam populi opinionem de grandine et tonitruis" ertönen lassen mußte, nach dem Süden des Frankenreiches. Und darin wird dann wohl auch c. 22 des Indiculus gerichtet gewesen sein, jedenfalls nicht über den Rhein hinüber ebensosehr wie zu Maas und Mosel, und vielleicht gar bis hin zur Saône und dem Rhônefluß. Das letztere mag offenbleiben, - nur darf es nicht als selbstverständlich gelten, daß der Indiculus als Ganzes abgestellt sei auf die Ausrottung ausschließlich germanischen Heidentums".

Zunächst geht Boudriot nochmals auf die Bestimmung von Abfassungszeit und Zweck unseres Textes ein. Es ist verblüffend zu sehen, mit welch leichter Hand er die Argumente abtut, die für die Annahme sprechen, daß der Indiculus für die Sachsenmission bestimmt gewesen sei : "Jedoch entbehrt diese Meinung des Grundes". Daß sich durchaus vertretbare Gründe dafür finden

lassen, glaube ich oben (S. 11ff.) gezeigt zu haben. Ärgerlich ist ferner an Boudriots Darstellung, daß er die bloße Vermutung, der Indiculus sei auf der Synode von Estinnes verfaßt worden, als "zweifellose" Gewißheit anbietet. Schließlich stützt sich diese Annahme einzig und allein auf die gemeinsame Überlieferung der Akten dieser Synode und des Indiculus. Auf die Schwäche dieser Beweisführung habe ich bereits (s. o. S 15) hingewiesen: zwischen diesen Akten und dem Indiculus enthält der Kodex mindestens drei Stücke, die aber auch garnichts mit Estines zu tun haben ! Unverständlich ist ferner die Zusammenstellung des c. 3 der Synode von Elusa mit dem § 15 der Homilia de sacrilegiis (s. o. S. 80 f.); denn der einzige Vergleichspunkt ist nur, daß sich beide Stücke gegen die incantationes richten, gegen einen Brauch also, von dem ich glaube gezeigt zu haben (s. o. S. 78ff), daß er sowohl in Gallien als auch in Germanien von der Kirche bekämpft worden ist und daß die diesbezüglichen Verbote nicht unbedingt auf Caesarius zurückzuführen sind. Ähnlich fragwürdig ist auch die Zusammenstellung des Poen. Vindobon. mit der Homilia de sacrilegiis § 15 (gemeint ist wohl § 16!) und ihre Zurückführung auf eine gemeinsame Quelle, die natürlich Caesarius sein soll. Die Sachverbundenheit ist zwar durch das in beiden Zeugnissen bekämpfte Lärmen bei der Mondfinsternis gegeben, die "Sprachverbundenheit" ist jedoch ein Postulat, das sich m. E. in keiner Weise rechtfertigen läßt, da weder syntaktisch, noch hinsichtlich der Wortwahl Parallelen festzustellen sind ! Erstaunlich und seine Beweisführung erschütternd ist weiterhin, daß Boudriot die Bestimmungen des Duplex legationis Edictum je nach Wunsch einmal für germanische, ein andermal für südgallische Verhältnisse in Anspruch nimmt (Auf p. 70 zieht er c. 26 dieses Erlasses als Beleg für die kultischen Trinksitten der Germanen heran). Ich glaube, durch diese Überlegungen und Ausführungen aufgezeigt zu haben, auf welch schwachen Füßen der Versuch Boudriots steht, die vorgelegten Zeugnisse auf eine Quelle zurückzuführen und ihnen dadurch jeglichen Aussagewert für germanische Gebiete abzusprechen, und wie er diese Schwäche der Argumente durch unberechtigte - zumindest in dieser Schärfe unberechtigte - Behauptungen zu überspielen sucht.

Diese Erörterungen richten sich weniger gegen Boudriots Ergebnisse, denen einiges Richtige sicher nicht abzusprechen ist, als vielmehr gegen seine Methode. Durch sein erklärtes Bestreben, die Rolle des Caesarius in der Heidenpredigt herauszustellen, ist er nur allzu geneigt, Möglichkeiten als Tatsachen anzusehen und die Quellen zu einseitig auszuwerten. Sein Ergebnis, daß der hier behandelte Brauch in Südgallien zu suchen sei, ist insofern richtig, als daß er hier eher beheimatet war, als er in Deutschland möglich sein konnte. Denn sicher handelt es sich bei dem Brauch,

zur Abwendung von Unwettern Hörner zu blasen und Glocken zu läuten, um keinen spezifisch-germanischen Paganismus. Das schließt aber nicht aus, daß diese abergläubischen Vorstellungen im Gefolge des Christentums auch in Deutschland Eingang fanden und z. Zt. unseres Indiculus durchaus schon verbreitet gewesen sein mögen.

23. De sulcis circa villas

Während unser Text das einzige Zeugnis zu sein scheint, das den Brauch der Umfurchung bewohnter Orte für die Westgermania belegt, sind die Quellen aus dem römischen Bereich zahlreicher; so teilt Grimm u. a. einen Bericht des Varro mit, in dem es heißt:

> oppida condebant in Latio, etrusco ritu multa, i. e. iunctis bobus tauro et vacca interiore aratro circumagebant sulcum. hoc faciebant religionis causa die auspicato, ut fossa et muro essent munita; terram unde escalpserant fossam vocabant et introrsum factum murum, postea quod fiebat orbis urbs (1).

Parallelstellen dazu bietet das HDA (2). Aus allen diesen Quellen, die hier deshalb nicht vorgelegt wurden, da sie nicht von unmittelbarer Bedeutung für unser Vorhaben sind, ergibt sich etwa folgendes Bild: Der um Häuser, Dörfer oder auch Städte gezogenen Furche schrieb man abwehrende Kräfte zu; sie sollte Seuchen, Krankheiten, Dämonen, kurz alles Unheilige und Unreine von den Bewohnern fernhalten. Sicher spielten hierbei einmal die Vorstellungen des Schutzkreises und zum anderen die von den magischen Kräften des Pfluges eine Rolle, wie es aus zahlreichen Berichten aus späterem Volksglauben über besondere Pflugrituale hervorgeht. In diesem Zusammenhang ist auch unsere Notiz zu sehen (3).

---

(1) Grimm, Myth. pp. 957 f.

(2) 3, 216-18 unter "Furche"

(3) so Grimm Myth. p. 957; Saupe, Indiculus p. 27; Boudriot, Altgerm. Regl. p. 52: "gegen die Gespenster mochte man sich innerhalb des bewohnten Bereichs glauben, durch Schutzkreise sichern zu können, wenn wir Ind. 23 richtig in diesem Sinne auslegen". -R. Stumpfl, Kultspiele, behandelt diesen Brauch zwar nicht ausführlich; gelegentliche Hinweise machen aber deutlich (pp. 13, 212, 291 und 381), daß er den Pflugumzug als Fruchtbarkeitsritual z. Jahresbeginn (Fastnachtszeit) auffaßt. Doch stammen die von ihm genannten Berichte alle aus jüngerer u. jüngster Zeit.

Wenn wir so auch die Vorstellungen, die unsere Notiz bezeichnet, im Groben sicherlich treffend skizzieren konnten, so bleiben doch die Einzelheiten im Dunkeln. Wann wurden diese Furchen gezogen ? nur bei Neuerrichtungen von Gebäuden, Dörfern, Städten, wie es uns aus römisch-antiken Zeugnissen belegt ist, oder auch, was spätere Volksbräuche vermuten lassen, zu anderen Anlässen wie anhaltender Trockenheit, Seuchengefahr usw. ? Wer pflügte und welche zauberischen Handlungen waren mit dem Pflügen verbunden ? Wie weit war dieser Brauch verbreitet ? Wann kam er auf ? Alle diese Fragen müssen solange unbeantwortet bleiben, bis ein glücklicher Umstand neue Zeugnisse an den Tag bringt.

24. De pagano cursu quem yrias nominant scissis pannis vel calciamentis

Die Hauptschwierigkeit bei der Interpretation dieses Paragraphen liegt in dem etymologisch und grammatisch noch ungeklärten Wort yrias. Keiner der zahlreichen bislang vorgelegten Deutungsversuche kann befriedigen, keiner blieb unwidersprochen. Die wichtigsten Interpretationen seien hier nur kurz skizziert, bevor ich eine weitere versuche:

a) Eckhart (1) konjizierte yrias = scyrias, verstand scy als "Schuh" und deutete unser Wort also als Schuhriß (=zerrissener Schuh), entsprechend den scissis calciamentis. Außer philologischen Bedenken spricht gegen diesen Vorschlag noch, daß der angesprochene Brauch seinen Namen dann von einem mehr akzidentellen Detail bekommen hätte.

b) Maßmann (2) liest statt yrias Frias, was Müllenhoff (3) als Genitiv der starken Deklination - dem got. Friijôs, gibôs entsprechend - gelten lassen wollte. Hauck (4) scheint dieser Meinung ebenfalls zuzuneigen, und Mannhardt (5) deutet den so entstandenen paganus cursus Frîâs "als chorische Darstellung der endlichen Vereinigung Frias und Wodans". Nach Leitzmann (6) ist diese Deutung jedoch lautlich undenkbar (westgerm. erhaltenes

(1) Commentarii p. 433; so auch Widlak, Bräuche p. 32
(2) nach Saupe, Indiculus p. 29; vgl. auch Boretius, MG. Cap. reg. Franc. I 223; Grimm, Myth. III, 403
(3) nach Leitzmann, Saxonia p. 589
(4) KG. [9] II, 405, Anm. 1
(5) Götterwelt p. 272
(6) Saxonia p. 589

gen. -s ?) und inhaltlich gewagt.

c) Pfannenschmid (1) geht bei seinem Konjekturversuch am weitesten. Er ändert yrias in hyrtas und calcis in Tal(e)cis (2), stellt das so gewonnene hyrtas zu behurt (von hurten=stoßen) und erklärt unsere Notiz als ein Kampfspiel zur Frühlingsfeier im Freien, übersieht dabei jedoch u. a., daß die Wortfamilie hurt - erst um 1200 auf deutschem Gebiet als Entlehnung aus dem Altfranzösischen hurt, hurter auftaucht (3).

d) Saupe (4) stellt yrias zu ero Erde und erklärt es als Feldlauf; ähnlich sieht Quitzmann (5) einen Zusammenhang mit Isa oder Ero, der Erdmutter, und versteht den hier verbotenen paganus cursus als das in Oberdeutschland bekannte Perchtenlaufen, als Vegetationskulthandlung im Frühling. Aber diese Interpretationen haben den Nachteil, daß sie die vorliegende Wortform nicht deuten können.

e) das gleiche gilt von dem Erklärungsversuch Leitzmanns (6); er sucht in yrias "eine Ableitung des Stammes Jahr (as. gêr., altfries. iêr)" und deutet es als Jahresfest (+ jêrizas).

f) Kögel (7) liest statt y - iu und sieht in yrias die Namen Iurio oder Euriger, ohne jedoch ein geeignetes Etymon angeben zu können.

g) Angesichts dieses vielstimmigen Chores kann eine erneute gründliche Untersuchung dieses schwierigen Wortes nicht schaden.

Betrachten wir die anderen deutschen Worte unseres Textes, so bemerken wir, daß sie jeweils sehr prägnant den einheimischen Begriff für das Kernstück eines heidnischen Brauchs geben, das Kernstück, von dem derselbe sehr wohl seinen Namen erhalten haben mag. Wir werden zunächst also einmal ein Substantiv erwarten, denn die Annahme des Adjektivs ergäbe die Bezeichnung +cursus yrias, eine m. E. unmögliche Sprachmischung. Auch die Syntax unseres Paragraphen macht ein Substantiv wahrscheinlicher als ein Adjektiv.

Die Wortfrom weist auf einen masc. ja- oder i-Stamm; sie könnte Gen. Sg. N. A. Pl. sein (8), wenn man die Möglichkeit eines a-o-Wechsels in letzterer

(1) Fastnachtsbräuche in Elsaßlothringen p. 41 Anm. 2(nachSaupe, Indiculus p. 29).

(2) Calcis: eine andere Auflösung der Textkürzung calci(s. Photokopie).

(3) Kluge, Etym. Wb. 18. Aufl. p. 321

(4) Indiculus p. 29

(5) Die Religion der Baiwaren, Leipzig-Heidelberg 1860, p. 116

(6) Saxonia, pp 589

(7) Lit. Gesch. I 1 p. 27

(8) F. Holthausen, Altsächsisches Elementarbuch(Sammlung germ. Elementarbücher, Reihe 1, Bd. 5), Heidelberg 1900 §§ 274, 288

Form einräumt, was angesichts des Suffixes -as im N. A. Pl. der a-Stämme durchaus denkbar wäre (vgl. dadsisas, nimidas). Aus syntaktischen Gründen glaube ich an einen N. A. Pl. (s. a. unten S.).

Der N. Sg. lautet dann +yri Da y in den as. Sprachdenkmälern sehr selten ist und die Geltung i hat (1), darf man wohl ags. Schreibweise annehmen und von +iri ausgehen (2). Als einziges mögliches Etymon stellt sich dazu das ahd. irri; as. irri ags. eorre, yrre; afries. ire; got. airzeis und schließlich lat. errare, ersare in der Bedeutung "zornig, verwirrt, unsicher, irrtümlich". Wir erhalten also die Wortform +irrias mit der Bedeutung "die Schwankenden, Irrenden, Zornigen," jedoch mit der Einschränkung, daß die Vereinfachung des r in yrias nur vermutungsweise als Schreibfehler oder als friesischer Einfluß gedeutet werden kann.

Vorausgesetzt, daß +irrias die zutreffende Konjektur ist, haben wir es in unserem Paragraphen mit einem Umzug von Rasenden, Umherirrenden in Lumpen und mit zerrissenem Schuhwerk zu tun. Es liegt nahe, an einer dem oberdt. Perchtenlauf, Perchtenspringen verwandten Niederdeutschen Brauch zu denken (3). Beim Perchtenlaufen handelte es sich um eine Art Maskenzug zu Ehren der Percht, der mit der mitteldeutschen Holda identischen Führerin eines Seelenheeres. Die Vermummten "sprangen und stürmten in wilder Lust tobend und rasend über die Gassen und in die Häuser (4)". O. Höfler hat die Vorstellungen, die die Umzüge des Wilden Heeres, des Geisterzuges, des Totenheeres usw. betreffen, in einer eigenen Arbeit (5) behandelt und mit einer Fülle von Belegen zu zeigen vermocht, daß sie nicht ausschließ-

(1) ibid. § 40

(2) Es sei nur nebenbei bemerkt, daß Renunciatio und Indiculus die einzigen altsächs. Sprachdenkmäler sind, die in ags. Charakteren geschrieben sind; vgl. Gallée, Altsächsische Grammatik (Sammlung kurzer Grammatiken germanischer Dialekte VI) Halle und Leiden 1891, § 4, Anm. 3

(3) Es ist m. E. nicht einzusehen, warum ein oberdeutscher Brauch, der auch schon einen oberdeutschen Namen hatte, mit einem niederdeutschen Wort bezeichnet werden soll, d. h. ich bin nicht der Meinung Quitzmanns und Saupes, daß sich unsere Notiz auf das Perchtenlaufen bezieht. Die Literatur über die Percht, perhta und über das mit ihr zusammenhängende Brauchtum ist überaus umfangreich, man vgl. die einschlägigen Kapitel in HDA und die dort gegebenen Verweisungen; s. bes. Meuli, Masken, Maskereien cap. 22-24 in HDA V, 1782 ff.

(4) Mannhardt, Baumkultus p. 542; zu Umfang und religionsgeschichtlicher Wertung dieses Brauches vgl. man V. Waschnitius, Perht, Holda und verwandte Gestalten, in : Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil. hist. Klasse 174. Bd. 1913

(5) Otto Höfler, Kultische Geheimbünde der Germanen. Bd. 1, Frankfurt 1934

lich als Naturmythologie, etwa als Fruchtbarkeitsriten zu verstehen sind, sondern, daß sie zu einem wesentlichen Teil jenem Typus von Kultur zugehören, die Höfler Verwandlungskulte nennt, Kulten also, in denen eine kultische Gemeinschaft in eine heroisch-ekstatische Verbundenheit der Lebenden und Toten eintritt, in denen die Lebenden die Toten re-präsentieren. Wir haben den in diesem Paragraphen genannten Brauch also als eine kultische Darstellung des Totenheeres zu verstehen.

Ob wir jedoch die angenommene Abart des oberdeutschen Perchtenlaufens mit dem aus der Braunschweiger und Hildesheimer Gegend bekannten Schodüwelslopen (1) indentifizieren dürfen, wage ich auf Grund der mangelnden Nachrichten über diesen Brauch nicht zu entscheiden.

25. De eo quod sibi sanctos fingunt quoslibet mortuos

Aus der griechisch-römischen Antike kennen wir zahlreiche Heroen, durch besondere Taten ausgezeichnete Menschen, die nach ihrem Tode unter die Götter versetzt wurden. Inwieweit diese Vorstellung, die sich aus Ahnen- und Totenkult entwickelt hat, auch in der germanischen Welt verbreitet war, läßt sich wohl kaum noch ermitteln; daß es sie aber gegeben hat, nimmt Helm (2) als gesichert an. Es liegt nun nahe, daß nach der Annahme des Christentums durch die Germanen die heidnische Vorstellung von der Vergöttlichung besonders ausgezeichneter Ahnen i.e. der Heroenkult, mit dem christlichen Heiligenkult verschmolz, daß also die Ahnen nicht mehr vergöttlicht, sondern für heilig gehalten wurden (3). Dies konnte umso leichter geschehen, als die Kirche erst langsam begann, die Heiligenverehrung einer strengen Regelung zu unterwerfen. So ist unsere Notiz in Zusammenhang zu bringen mit den auf Seite 68 mitgeteilten Synodalbeschlüssen von Frankfurt und Mainz, die sich gegen eine willkürliche Heiligenverehrung richten, und der

(1) Vgl. HDA III, 442

(2) bei Nollau p. 333

(3) vgl. Boudriot, Altgerm. Rel. p. 50 Nicht ganz abzuweisen ist die Vermutung, daß der Schreiber aus Unkenntnis die heidnische Ahnenverehrung mit der christlichen Heiligenverehrung verquickte. Dies würde bedeuten, daß wir es hier mit ungebrochenem Ahnenkult und nicht mit christlichem Heiligenkult bzw. seiner Verwilderung zu tun haben.

in ihr genannte Brauch als Verquickung von Toten- und Heiligenkult anzusehen (1).

26. De simulacro de consparsa farina

Dieser und die folgenden zwei Paragraphen handeln von bestimmten Sonderformen von simulacra, von Bildern. Bevor jedoch die Stellung dieser Bilder innerhalb des Kultes und Brauches der Germanen untersucht werden kann, stellt sich in Ansehung der oben zitierten (s. S. 39 Anm. 4) Tacitusstelle, die die Existenz von Götterbildern auf westgermanischem Boden abstreitet, die Vorfrage, ob die Germanen überhaupt Götterbilder gekannt haben.

Die Beschäftigung mit dem einschlägigen Quellenmaterial zeigt sehr bald, daß Tacitus sich geirrt hat, bzw. nicht genügend unterrichtet war. Dennoch ist uns sein Zeugnis wertvoll, da es den Schluß nahelegt, ja zuläßt, daß Götterbilder zur Zeit Tacitus' nicht sehr zahlreich waren.

Doch dies änderte sich unter römischem Einfluß: in den nächsten Jahrhunderten finden wir zahlreiche germanische "Votisteine, von denen einige, besondere Matronensteine, auch Bilder tragen " (2). Diese Steinsetzungen gehen zurück auf römische Sitte, sind deshalb auf den Westen beschränkt, enden mit dem Niedergang der römischen Herrschaft (Mitte des 3. Jh. s.) und bilden so ein Schulbeispiel von religiösem Synkretismus.

Zu späterer Zeit bilden idola, simulacra, idolatria und imagines einen Hauptansatzpunkt der krichlichen Bekämpfung des Heidentums. Jedoch erhalten wir aus diesen überaus zahlreichen Verboten idola etc zu verehren, keine Auskunft über die Art dieser Bilder. Denn die lateinischen Begriffe sind durchaus nicht eindeutig: zwar deuten Formulierungen wie idola adorare, idolis immolare auf tatsächlich vorhandene Götterbilder, doch meinen

(1) man vgl. deshalb die Ausführungen zu Indiculus 1-2 und 9.

(2) Helm, RG., II, 2 p. 184; vgl. auch: Siegfried Gutenbrunner, Die germanischen Götternamen der antiken Inschriften (=Rheinische Beiträge und Hülfsbücher zur germanischen Philologie und Volkskunde Bd. 24), Halle/Saale 1936 pp. 80, 121 f, 126 ff, 167 und Abb. 1, 3 und 4.

idolatria, cultura idolorum, fana idolorum sicher häufig "nichts anderes als schlechthin dii paganorum, daemones" (1). Ebensowenig eindeutig sind die spärlichen Belege deutscher Wörter für "Götterbild", nach Wesche (2) kommen nur insgesamt drei Zeugnisse mit Sicherheit in Betracht: Gl. II, 748, 15: simulacra daemonum -pilidi; Ib. -Rd. I, 291, 36: statura - afara; Rb. I, 447, 58 f: aras et statuas et lucos altara - manalihun inti haruga.

Der sprachliche Befund ist also nicht allzu aufschlußreich; doch befinden wir uns in diesem Falle in der glücklichen Lage, einige ausführliche Berichte zu besitzen. Die Mehrzahl der Nachrichten stammt zwar aus dem Norden (3),

---

(1) A. Mayer, Bonif. Quellen p. 310; man vgl. z. B. folgende Belege: Childeberti I. regis praeceptum (MGH, Cap. I, 2): decrevimus..., ut... quicumque admonti de agro suo, ubicumque fuerint simulacra constructa vel idola deamoni dedicata, ...; Conc. Aurelianense (a. 533, MGH, Conc. I, 64) c. 20: catholici qui ad idolorum cultum... revertuntur..., ab aecclesiae coetibus arceantur; Bonifatius, ep. 17 (bei Tangl, Briefe p. 30): ...sub religione christiana idolorum culturae eos servire cognovimus; ebenso epp. 38 und 65 (bei Tangl, Briefe pp. 63 und 137); Gregor I. ep. ad. Brunichildam: hortamur, ut... idolis non immolent; vgl. auch ep. ad Mellitum oben S. 42 ; Gregor II. ad universum populum Thuringorum (a. 724, bei Tangl, Briefe p. 44): non adoretis idola nec immoletis carnes; Vita S. Eligii II, 8 (MG., scr. rer. Mer. IV, 700): idolatria quoque diversi generis, ubicumque invenit, funditus subruit; s. auch Con. Neuchingense (a. 772, MGH, Leg. Sect. III, II, 100f)

(2) Wesche, Heidentum pp. 74 ff; Helm RG II, 2 pp. 184 f.

(3) A. Mayer, Bonif. Quellen, Anm. 130: "Unsere Nachrichten stammen zwar meist aus dem Norden; dort waren die Hochsitzpfeiler mit einem Bildnis Thors versehen (vgl. F. R. Schröder, Altgerm. Kulturprobl. 1929, 77f) und nach der Eyrbygjasaga hat Thorolf ein geschnitztes Thorbild (Herme) nach Island mitgenommen und in die See geworfen (Schröder, Rel. Lb. 1929, 59). Götterbilder in Uppsala: Saxo Gramm. I, p. 25f (ed. Holder 1886) erzählt eine euhemeristische Geschichte von dem goldenen Abbild eines Mannes Othinius (cum Europa tota falso divinitatis titulo censeretur) die ohne Zweifel auf die menschenähnl. Statue Odins in Upsala zurückgeht. Boehmer (173) erwähnt "das einzige germanische Idol, das auf uns gekommen ist", ein b. Asmild/Jütland gefundenes Bild des Freyr (?), bei dem es sich noch um ein primitives phallisches signum handelt. Dagegen muss es bei den von Radegundis nach dem Bericht der Baudonivia zerstörten Bildern um meschl. gebildete Statuen gehandelt haben". ; man vgl. ferner den Bericht Adams von Bremen über den Tempel zu Upsala und d. darin aufbewahrten Götterstatuen des Thor, Odin und des Fricco (=Freyr?) (IV26).

doch finden sich auch im Süden vereinzelt wertvolle Nachrichten : Zunächst sei verwiesen auf das Zitat von Gregor von Tours (Vita patrum VI, 2 s.S.41 Anm. 3); das dort erwähnte fanum lag in der Nähe von Köln; seine und der in ihm aufgestellten Götterbilder Zerstörung durch Gallus (a. 525), später Bischof von Clermont, rief große Empörung bei der Bevölkerung hervor. - In der der Aurelia geweihten Kapelle zu Bregenz, die die Heiden zu einer heidnischen Kultstätte gemacht hatten, standen drei eherne vergoldete Götterbilder; nach deren Zerstörung durch Columban wird die Kapelle ihrem ursprünglichen Zweck zurückgegeben (1). - Bei Beda findet sich folgende Stelle :

> Erat enim rex eiusdem gentis (Orientales Saxones) Sigberct, qui post Sigberctum cognomen Paruum regnavit, amicus eiusdem Osuin regis, qui cum frequenter ad eum in provinciam Nordanhymbrorum veniret, solebat eum hortari ad intelligendum deos esse non posse qui hominum manibus facti essent; dei creandi materiam lignum vel lapidem esse non posse ... (2).

Unter diesen von Menschenhand aus Holz oder Stein verfertigten idola muß man wohl Götterbilder verstehen.

Ebenso ist Gregors III. Brief an die Altsachsen aufzufassen, in dem er die Verehrung von idola manu facta aurea, argentea, aerea, lapidea vel de quacumque materia facta verbietet (3). Nach dieser Auswahl von Belegen, die sich noch vielfach vermehren ließen (4), darf es als sicher erscheinen, daß auch die Westgermanen zur Zeit der einsetzenden Mission Götterbilder kannten, die zum Teil sogar anthropomorphe Gestalt haben.

In unserem Paragraphen haben wir unter dem simulacrum de consparsa farina - bedeute nun farina 'geweihte Teig' oder auch nur 'Teigmasse' (5) - ein aus Teig hergestelltes Bild bzw. Gebäck zu verstehen, dessen vom Alltäglichen abweichende Bildlichkeit auf eine kultische oder doch wenigstens brauchtümliche Bedeutung hinweist. Für diese Gebildbrote bringt Eckstein (6) zahlreiche Belege aus den verschiedensten Kulturkreisen bei. Schon vor ihm

---

(1) Vita S. Galli c. 6; bei Grimm, Myth. p. 89; Helm, RG. II, 2 p. 185

(2) Beda, hist. eccl. III, 22 (Migne, PL 95, 131)

(3) ep. ad universum populum provinciae Altsaxonum (a. 738/39; bei Tangl, Briefe p. 35; Clemen, Fontes p. 42)

(4) vgl. Grimm, Myth., pp. 88-99

(5) vgl. Du Cange, Glossarium III, und Thesaurus IV, 494

(6) Eckstein, Artikel 'Gebildbrote' in : HDA III 373-404

hat Max Höfler (1) diesen Brauch im Rahmen der Volkskunde besonders für Kärnten und Süddeutschland untersucht und die verschiedenen Gebäckarten den verschiedenen Jahresfesten zugeordnet. Wenngleich einige Gebildbrote auf ein hohes Alter dieses Brauches deuten, ist der Beweis für die Existenz von Gebildbroten bei den vorchristlichen Germanen aus Mangel an Zeugnissen nur schwer zu erbringen. M. Höfler (2) sah in der Eligiusstelle - Nullus in calendis Jan. nefanda aut ridiculosa, vetulas aut cervulos aut iotticos alias ulerioticas faciat, neque mensas super noctem companat neque strenas aut bibitiones superfluas exerceat (3) den ältesten Beleg für Gebildbrote zur Neujahrszeit, indem er jotticos zu jota, jutta stellte, für die Diefenbach (4) die Bedeutung warmmûs, broth, muos gibt. Höfler verstand also diese Stelle als Verbot, zu Neujahr hirsch- oder kalbgestaltene Gebildbrote zu backen. Wahrscheinlich bezieht sich diese Stelle jedoch auf die häufig (5) belegte Sitte der Tierverkleidungen und die iottici sind nichts anderes als Spaßmacher, Possenreißer. - Als Zeugnis zu jung ist der Bericht der Fridthiofssaga, nach dem die Heiden beim dîsa blôt Götterbilder buken (6). - Bei den von Ekkehard von St. Gallen in den Benedictiones ad mensas aufgezählten Gebildbroten handelt es sich um Klostergebäcke antik-italienischer Herkunft (7). Es bleibt allein die Bemerkung Bedas im Zusammenhang mit den Monatsnamen der Angeln : Sol-monath /= Februar/ dici potest mensis placentarum, quas in eo diis suis offerebant (8).

Wenngleich unsere Zeugnisse also dürftig sind, läßt die Vielzahl der späte-

---

(1) man vgl. die zahlreichen Arbeiten dieses Forschers in ZföVkde 9 (1903) und 13 (1907); Suppl. III (1905), IV (1906), V (1908), VII (1911)

(2) in ZföVkde 9 (1903) 187

(3) Migne PL 87, 258; die neuere Ausgabe in den MGH (Scr. rer. Merov. IV 705) hat die Wörter alias ulerioticos, die Höfler als vel eroticos las, nicht mehr.

(4) Glossar I 308, II 221, 224

(5) vgl. hierzu Casparis Anmerkungen zu den Dicta Abbatis Pirmini c. 22, in : Anecdota p. 175

(6) fornald. sög. 2, 86; vgl. Grimm, Myth. p. 51; Eckstein, Gebildbrote p. 379 : "das ist das einzige sichere Zeugnis aus germanischer Zeit, das die Existenz von Götterteigbildern im germanischen Kulturkreis beweist".

(7) Eckstein, Gebildbrote p. 373

(8) Beda, De temporum ratione, cap. 15 : De mensibus Anglorum (ed. Migne PL 90, 357)

teren teils jahreszeitlich, teils landschaftlich gebundenen Backwerksformen und der altertümliche Charakter einiger von ihnen doch die Vermutung zu, daß die Sitte des Gebildbrotes den Germanen nicht fremd war (1). Eine indirekte Stütze findet diese Vermutung in den christlichen Wunder- und Heiligenbroten (2), die mit großer Wahrscheinlichkeit als christlicher Ersatz für alte Kultbrote aufgefasst werden dürfen. Aber auf jeden Fall läßt der Mangel an Parallelzeugnissen zu unserem Paragraphen keinerlei Schlüsse auf Häufigkeit und Verbreitung dieses Brauches zur Zeit des Indiculus zu.

Zahlreiche Gebildbrote sind nachweisbar Nachbildungen, sind "Teigopfersubstitute der entsprechenden blutigen Opfer " (3). Als solche ist ihre Verwendung innerhalb der Familie wahrscheinlicher als beim Gemeindeopfer: Im Kult der Hausgeister und in individuellen Toten- und Fruchtbarkeitsriten dürften sie ihren Platz gehabt haben. Nicht auszuschliessen sind fetischistische Vorstellungen, daß etwa die Macht eines Gottes oder Geistes auch in seinem Abbild wirksam ist und daß durch Verzehren des Bildes diese Kraft auf den Verzehrenden übergeht.

Durch keinen Beleg läßt sich die durchaus denkbare Erklärung wahrscheinlich machen, die in diesem Gebäck kein Götterbild, sondern ein magisches Zauberbild sieht. S. Freud beschreibt diese Vorstellung, die hier nur der Vollständigkeit halber angeführt sei, wie folgt: "Eine der am weitesten verbreiteten magischen Prozeduren, um einen Feind zu schaden, besteht darin, sich ein Ebenbild von ihm aus beliebigem Material zu machen. Auf die Ähnlichkeit kommt es dabei wenig an. Man kann auch irgendein Objekt zu einem "Bild" ernennen. Was man dann diesem Ebenbild antut, das stößt auch dem gehaßten Urbild zu" (4)

27. De simulacris de pannis factis

Zu dieser Notiz sind mir keine Parallelzeugnisse bekannt, die nähere Auskunft geben könnten, in welchem Zusammenhang die aus Lumpen gefertig-

(1) Vgl. Helm, RG II 2 p. 202, Anm. 153
(2) Vgl. Eckstein, Gebildbrote, p. 376
(3) Eckstein, Gebildbrote, p. 373
(4) Sigmund Freud, Totem und Tabu, Fischer Taschenbuch (Bücher des Wissens 147) 1961 pp 90f

ten (Götter ?)-bilder zu sehen sind. Alle Meinungen und Deutungsversuche tragen deutlich den Stempel des Hypothetischen und Mutmaßlichen, sowohl Saupes Darstellung (1), die unsere Lumpenbilder als zu privatem Gebrauch bestimmte selbstgefertigte Götterbilder (etwa Puppen und Alraunen als Herd- und Hausgötter im Ahnenkult) verstanden sehen möchte, als auch die Deutungen als bildliche Darstellungen von Vegetationsdämonen, die bei nicht näher bestimmten Festumzügen umhergetragen wurden, wie sie Grimm, Wolf und Mannhardt versuchen (2).

Deshalb erscheint es mir sicherer und ehrlicher, bei einem ignoramus stehen zu bleiben und auch die bei Grimm verzeichnete Stelle aus der Vita S. Martini (gest. a. 401), quia esset Gallorum rusticis consuetudo, simulacra daemonum,candido tecta velamine, misera per agros suos circumferre dementia (3) auf den folgenden Paragraphen zu beziehen.

28. De simulacro quod per campos portant

In diesem Paragraphen handelt es sich um die Mitführung der im vorigen Kapitel (S. 132 oben) erwähnten simulacra daemonum bei Flurumgängen. Diese Flurumgänge, von denen schon Tacitus in seinem Bericht über den Nerthuskult (Germ. c. 40) weiß, darf man als kultische Repräsentation des Flurganges der Götter verstehen, also als einen wesentlichen Bestandteil des heidnischen Kultes. Bei diesem Flurgang sollten die in den mitgeführten Bildern vergegenwärtigten Gottheiten der Saat Segen und Fruchtbarkeit schenken und sie vor Unwetter, Mißwachs und allem Schaden beschützen.

Es ist hier nicht der Ort, die Geschichte der Prozession und des Bittganges zu entwickeln; es mag der Hinweis genügen, daß sie zu den ältesten und festesten heidnischen Kulthandlungen gehören (4) .Die missionierende Kirche konnte sie nicht nur nicht ausrotten, sondern sah sich sogar gezwungen, diese Bräuche in abgewandelter Form in ihren Kult aufzunehmen. Von den frühesten christlichen Bittgängen (rogationes) hören wir im 4./5. Jh in Gallien und Spanien; seit Johannes Chrysostomos (um 400) datiert die Sitte, der Prozession ein Kreuz voranzutragen, "seit dem Jahre 590 führt man auch das Bild der Jungfrau Maria und ebenfalls schon vor dem 6. (7. ?) Jahrhundert nach

(1) Saupe, Indiculus pp 31f
(2) nach Saupe s. Anm. 1
(3) bei Surius VI, 252 nach Grimm, Myth. p. 88
(4) vgl. etwa Pfannenschmid, Erntefeste, pp. 46 ff und 349 ff

alter Sitte Heiligenbilder und Reliquien umher "(1). Die Prozessionen waren also zur Zeit des Indiculus längst eingeführt und gehörten zum festen Bestandteil christlichen Kultes; sie fanden in der Regel im Frühjahr statt, etwa um Fronleichnahm und Pfingsten. Ein anschauliches Bild von einer Prozession des 10. Jh.s vermittelt die vielzitierte Prozessionsordnung der Marcsuetis, Äbtissin des a. 939 von ihr gegründeten Klosters Schildesch in Westfalen. In dieser Verordnung heißt es:

> statuimus, ut annuatim secunda feria Pentecostes, spiritu sancto cooperante, eundem Patronum in Parochiis vestris, longo ambitu circumferentes et domos vestras lustrantes et pro gentilitio Ambarvali in lacrimis et varia devotione, vos ipsos maeretis, et ad refectionem pauperum eleemosynam comportetis: et in hac curti pernoctantes, super reliquias vigilias et cantibus solemnizetis, ut praedicto mane determinatum a vobis ambitum, pia lustratione complentes ad monasterium cum honore debito reportetis. Confido autem de Patroni huius misericordia, quod sic ab eo gyrade terrae semina uberius provenient et variae aeris indementiae cessent (2).

Stumpfl sieht in dieser Verordnung "ein schönes Beispiel für die Amalgamierung heidnischer Flurumgänge (3)" durch die Kirche. In der Tat lassen sich aus ihr mehrere Hinweise für den Charakter der heidnischen Vorgänger dieser Prozession gewinnen, wenngleich Pfannenschmid (4) vielleicht etwas zu weit geht, wenn er diese Verordnung gleichsam "ins Heidnische zurückübersetzt". Die heidnischen Umgänge fanden als Fruchtbarkeitsriten im Frühling statt; unter Vorantragen eines Götterbildes (oder auch mehrerer) zog man durch die Felder und bat die Gottheit um Fruchbarkeit und Segen; mit dem Umzug verbunden waren - wie bei fast jeder Kulthandlung - Opfer und Opfermahl, Tanz und Gesang.

---

(1) Pfannenschmid, Erntefeste, p. 47, s. auch p. 335

(2) der latainische Text findet sich bei H. A. Meinders, Tractatus de statu religionis sub Carolo Magno et Ludovico Pio, Lemgo 1711, p. 212;Eckhart, Commentarii I, 437;Binterim, Denkwürdigkeiten p. 579; Grimm, Myth. p. 52; Pfannenschmid, Erntefeste p. 368 (Anm. 27 zum 2. Abschnitt); deutsche Übersetzungen bei Pfannenschmid, Germ. Erntefeste, p. 50 , Boudriot, Altgerm. Rel. pp. 72 f und bei Stumpfl, Kultspiele p. 97

(3) Stumpfl, Kultspiele pp. 97 f

(4) Erntefeste pp 51 f.

Letzteres bezeugen auch die Statuta Salisburgensia (um 800), in denen das Volk ermahnt wird, "in den Prozessionen cum venerantia absque inlecebro cantico et lusu saeculari zu gehen " (1). Die Synode von Cloveshove (Abingsdon) beschloß im Jahre 747, daß an den drei Tagen vor Christi Himmelfahrt secundum morem priorum nostrorum die Prozessionen mit Fasten bis drei Stunden nach Mittag und mit Meßopfern begangen werden sollten, aber ohne eitle Nebendinge wie Spiele, Pferderennen und Mahlzeiten (c. 16) (2).

Nicht der Flurumgang als Ganzes war also Gegenstand der kirchlichen Bekämpfung, sondern es galt allzu deutliche heidnische Momente auszumerzen bzw. christlich umzuformen, so daß Tanzen und Singen, das Opfer mit anschliessendem Mahl und schließlich - und dagegen richtet sich unsere Notiz - das Mitführen von heidnischen Götterbildern. Wie diese Bilder aussahen, aus welchem Material sie bestanden, wie sie bewegt wurden (gefahren ?, getragen ?) und schließlich welche Götter sie darstellten, diese Fragen lassen sich nur vermutungsweise beantworten: Kögel vermutet, daß es sich um die Erdgöttin gehandelt haben3). Für diese Vermutung spricht einmal, daß Tacitus die Nerthus Terra mater nennt und zum anderen ein zum Teil bereits christlich umgeformter Angelsächsischer Flursegen, die nach Helm (4) bis in die frühgeschichtliche Zeit zurückreicht und in dem u. a. auch Erce, eordan mōdor angerufen wird. Wenngleich sich diese Meinung kaum zwingend beweisen läßt, hat sie größere Wahrscheinlichkeit als die Widlaks (Bräuche p. 34), der vermutet, es handele sich in unserer Notiz um Bilder des Thor, da dieser der Beschützer des Ackerbaus sei.

(1+ nach Stumpfl, Kultspiele p. 98

(2) Pfannenschmid, Erntefeste p. 53; Hefele, Conciliengeschichte ^{2} III p. 564

(3) Kögel, Lit. -Gesch. I 1, p. 27

(4) vgl. K. Helm, RG II 2 pp. 235 f; es sei jedoch darauf aufmerksam gemacht, daß der bei Helm abgedruckte Text den Versuch darstellt, die christliche Umformung, in der der Segen erhalten ist, rückgängig zu machen und den vermutlich ursprünglichen Text zurückzugewinnen. Der überlieferte Text bei Grein/Wülker, Bibliothek der angelsächsischen Poesie, Bd. 1, Kassel 1881, pp. 312-316

Bei den Prozessionsdarstellungen der nordischen Felsbilder, die von Almgren (1) veröffentlicht und besprochen wurden, handelt es sich offensichtlich um männliche Götter: auf einer Zeichnung aus Ostgotland (Ekenberg bei Norrköping, Abb. 86) sieht man eine Reihe von 15 Männern, die eine doppelt so hohe phallische (?) Gestalt mit sich führen. Ähnlich sieht man auf dem großen Felsbild von Hvitlycke (Abb. 75) eine Prozession von sechs kleineren Männern, alle in Adorantenstellung, denen rechts ein um vieles größerer, mit einem Phallos versehener Mann vorangeht (Abb. 87)" (2). Almgren stellt diese Zeichnungen zusammen mit flandrischen Karnelvalszügen (Donai, Dünkirchen, Paris), "in denen riesenhafte Menschenfiguren herumgeführt werden" (p. 133) und einem Bericht Caesars (3), der wahrscheinlich auf Poseidonius zurückgeht, und deutet diese Gestalten als Götterbilder, die - wie ein deutlicher Strich, der auf Abb. 86 von der Schulter der großen Figur zu einem der nächsten kleinen Männer ausgeht, zeigt - mit Stangen oder Seilen manövriert wurden (p. 134). Scheint diese Zeichnung darauf hinzuweisen, daß die Götterbilder getragen wurden, so deuten die zahlreichen Felsbilderschiffe auf das Vorhandensein von Kultbooten als Götterfahrzeuge, die Almgren in Verbindung bringt mit den "vor allem aus dem südlichen und westlichen Deutschland sowie aus Belgien und Frankreich bekannten" Karnevalsschiffen (p. 21). Da auch Tacitus berichtet, daß die Göttin Nerthus auf einem vehiculum umhergefahren sein ist es denkbar, daß auch bei den späteren heidnischen Flurumgängen die Götterbilder auf Wagen mitgeführt wurden. Für die Lokalisierung des Indiculus könnte jedoch dieser Paragraph durch folgende Überlegung einen Anhaltspunkt bieten: von den oben genannten "eitlen Nebendingen" war sicher am ehesten das Mitführen heidnischer Bilder zu verdrängen, da diese sich leicht durch Kreuz, Marienbild oder Reliquien ersetzen ließen. Deshalb liegt die Annahme nicht sehr fern, daß unsere Bestimmung nur für ein Gebiet gedacht

---

(1) O. Almgren, Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden, übers. von S. Vrancken, Frankfurt/M. 1934

(2) Almgren, Felszeichnungen p. 132; vgl. ferner Abb. 5; zu diesen Zeichnungen passt der Bericht Adams von den Götterbildern in Upsala. Von Fricco (=Freyr ?) heißt es: Tercius est Fricco, pacem voluptatemque largiens mortalibus. Cuius etiam simulacrum fingunt cum ingenti priapo (IV 26).

(3) Bell. Gall. VI 16: Immani magnitudine simulacra habent (sc. Galli) quorum contexta viminibus (aus Weidenruten geflochten) membra vivis hominibus complent, quibus succensis circumventi flamma exanimantur homines. Dazu vgl. man Mannhardt, Baumkultus pp. 525 ff.

gewesen sein kann, das erst kürzlich für das Christentum gewonnen wurde: als solches Gebiet bietet sich Sachsen geradezu an, weil dieser Stamm als letzter der westgermanischen Völker die christliche Religion annahm.

29. De ligneis pedibus vel manibus pagano ritu

Gregor von Tours berichtet, daß sich in dem von Gallus zerstörten Kölner Heiligtum ausser Götterbildern auch aus Holz gefertigte Gliedmaßen befunden haben: ibique ...membra, secundum quod unumcumque dolor attigisset, sculpebat in ligno (1). Eligius (2) und Pirmin (3) verbieten ihren Gläubigen, hölzerne Gliedmaßen an Kreuzungen oder Bäumen oder sonst wo aufzuhängen, quia nulla sanitate possunt praestare (Pirmin); desgleichen die Synode von Auxerre (a. 580) c. 3; nec sculptilia aut pede aut homine Lineo (=ligneo) fieri penitus praesumat (4)

Das Bild, das wir aus diesen Zeugnissen gewinnen, ist eindeutig; man bildete erkrankte Gliedmaßen in Holz nach und hängte diese Nachbildungen an heiligen Stätten auf. Dahinter steht der "Gedanke des stellvertretenden Opfers"(5); indem man die erkrankten Gliedmaßen in einem symbolischen Opfer der Gottheit darbrachte, erflehte man Heilung von dem jeweiligen Gebrechen (6).

Unter dem Einfluß der Kirche wurden die ursprünglich als Opfer gedachten Nachbildungen - jetzt jedoch in Silber oder Gold ausgeführt - zu Votivgaben, zu Zeichen der Dankbarkeit für erfolgte Heilung (7). Als solche finden wir noch heute in vielen katholischen Kirchen, besonders in Süddeutschland und an Wallfahrtsorten, meist silberne Nachbildungen der ehemals kranken Glieder und Organe (8), auch sie ein Zeichen der kirchlichen Amalgamierungstaktik.

(1) Vit. Patrum VI, 2 (MGH Scr. rer. Merov. I 681)
(2) Vita S. Eligii II, 15(MGH Scr. rerMerov. IV 700)
(3) Dicta c. 22 (Caspari, Kirchenhistorische Anecdota p. 175)
(4) MGH Conc. I p. 179
(5) Schneider, Artikel "Votivgaben" im HDA 8, 1761
(6) vgl. K. Helm, RG II, 2 p. 203
(7) Doch bewahren sie insofern noch immer einen Rest des ehemaligen Opfercharakters, als sie häufig vor der Heilung dem Nothelfer gelobt werden.
(8) vgl. R. Andree, Votive u. Weihegaben des katholischen Volkes in Süddeutschland, Braunschweig 1904 pp 112 ff.

Wenngleich die Sitte der Votivgaben für spätere Jahrhunderte auch auf deutschem Boden ohne jeden Zweifel bezeugt ist, sind die oben vorgelegten einzigen Belege für das frühe Mittelalter nicht unangefochten geblieben. Boudriot (1) führt die Bestimmung der Synode von Auxerre, die Eligiusstelle und das Pirminzitat auf Caesarius von Arles zurück, ohne jedoch eine einschlägige Stelle bei diesem großen Bischof nachzuweisen. Helm (2) folgt ihm in der Beurteilung des Eligius und sieht im Zeugnis des Gregor von Tours eher eine Spiegelung des romanischen Heidentums, da sich dieser Bericht auf die Vergangenheit beziehe, räumt jedoch dem Indiculus "wirklichen Quellenwert" (3) ein und vermutet - m.E. mit Recht -, daß die Zähigkeit, mit der dieser Brauch weiterlebt, für eine frühe Einbürgerung in germanische Gebiete spricht.

30. De eo quod credunt, quia femine lunam comendet, quod possint corda hominum tollere iuxta paganos

Sprachlich verständlich wird dieser Paragraph erst nach der bereits von Saupe vorgenommenen - Konjektur comendet = comendent und ist dann etwa folgendermaßen zu übersetzen: der Glaube, daß gewisse Frauen, da sie Gewalt haben über den Mond, nach Art der Heiden Menschenherzen herauszunehmen vermögen. Gegenstand des Paragraphens ist also der Hexenglauben (4).

(1) Altgerm. Reg. p. 68

(2) RG II 2 p. 206

(3) Unverständlicherweise weist Helm in diesem Zusammenhang auf die Capitulatio de partibus Saxoniae als weiteren unbedenklichen Beleg hin, wo ich eine einschlägige Bestimmung jedoch nicht finden kann.

(4) Es ist hier nicht der Ort, die Geschichte des Wortes Hexe und die des Hexenglaubens abzuhandeln; folgendes Zitat aus J. Hansen, Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozeß im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgung (Historische Bibliothek Bd. 12), München und Leipzig 1900, p. 6, Anm. 3 mag hier genügen; "Zum ursprünglichen Begriff des Wortes "Hexe" gehört durchaus das Nachtfahren, dagegen hat es mit schädigender Zauberei (Maleficum) ursprünglich nicht das mindeste zu tun. "Hexe" bedeutet vielmehr ein kindermordendes und menschenfressendes, nachts umherschwebendes, weibliches Gespenst, also einen Dämon, den allerdings der Volkswahn vielfach nicht nur als solchen, sondern auch menschlich deutete,

Erstaunlicherweise richtet sich diese Notiz nicht gegen die Frauen, die solches tun, sondern gegen die Menschen, die an die Existenz dieser Strigen glauben. Auch aus den Stammesrechten und staatlichen Erlassen - die kirchliche Literatur nimmt sich dieses Gegenstandes erst überraschend spät an (1) - ergibt sich die gleiche Einstellung: bekämpft und verboten werden nicht die Strigen selbst, sondern der "volkstümliche Wahn, daß gewisse Frauen Strigen sind (striae, strigae, lamiae volgo mascae), die andere Menschen innerlich aufzehren, als vampirartige und an die kinderfressenden Lamien

---

während der geläuterte Glaube der Gebildeten in ihm nur einen Dämon erblickte (ahd. hagazussa=fūria, striga, nicht = malefica). Das Wort Hexe ist in den literarischen Denkmälern bis zum 14. Jahrhundert sehr selten nachweisbar (fast nur in Glossen), häufiger erscheint (neben lamïa und striga) sein Synonym "Unholde"; doch wird es in seiner alten Bedeutung als dämonisches Gespenst noch im 14. Jahrhundert in Flandern angewendet (hegetisse). Die völlige Vermenschlichung des Begriffs und seine Verbindung mit der Vorstellung vom schädlichen Zauber ist oberdeutschen Ursprungs, und zwar beginnt dieselbe vom 13. Jahrhundert ab im alemannischen, schweizerischen Sprachgebiet; hier erhält das Wort Hexe die Bedeutung der nachtfahrenden, schädigenden Zauberin, und in dieser Bedeutung hat es dann erst vom 15. Jahrhundert ab durch die von Oberdeutschland nach Norden fortschreitende, epidemische Hexenverfolgung allgemeine Verbreitung gefunden". Man vgl. zu diesem Abschnitt die ausführlichen Erörterungen in dem Kapitel "Die weltliche Gesetzgebung: die Stammesrechte und die Kapitularien", unten S. 150 ff.

---

(1) "Nicht in Erscheinung treten dagegen in der kirchlichen Gesetzgebung vor dem Jahre 800 jene drei anderen Vorstellungen, die wir kurz die Vorstellung von der Striga, dem Incubus und der Tierverwandlung nennen können".
(Hansen, Zauberwahn, p. 48)

der Alten anklingende Wesen, und daß sie zu gemeinsamen Menschenschmäusen zusammenkommen" (1). So bestreitet das Edictum Rothari (a. 643), daß eine Frau einen Menschen innerlich auszehren könne: quod christianis mentibus nullatenus credendum est nec possibile, ut mulier hominem vivum intrinsecus possit commedere (2), und Karl der Große droht den Sachsen für den Glauben an Hexen und deren Tötung die Todesstrafe an (Cap. de part. Sax. c. 6). Allein das salische Gesetz schließt nicht aus, daß es Hexen geben mag; in Titel 64.3 bestimmt es für eine der Menschenfresserei überführte Striga eine Strafe von 200 solidi (3). Diese Strafe unterscheidet sich in ihrer Höhe nicht von der für andere Totschlagsdelikte, und der Gesetzgeber läßt so die Besonderheit des Falles völlig unberücksichtigt; die Zauberkraft der Hexe ist somit nur ein Mittel unter vielen, und ihre Anwendung macht für den Gesetzgeber das Verbrechen nicht schwerwiegender oder verwerflicher. Das Volk jedoch dachte offensichtlich anders. Das alemannische Stammesrecht (ca. a. 600) schreitet im Titel 33 si quis alterius ingenuam de crimina seu stria aut herbaria sisit et eam priserit et ipsam in clinata miserit,... (4) gegen das eigenmächtige Vorgehen des Volkes gegen die Hexen ein. Und Karl der Große erläßt für die Sachsen, von denen auch Bonifatius berichtet, sie glaubten an Strigen und Werwölfe (strigas et fictos lupos crediderunt (5)), die Bestimmung: si quis a diabolo deceptus crediderit secundum morem paganorum, virum aliquem aut feminam strigam esse et homines commedere, et propter hoc ipsam incenderit vel carnem eius ad commendendum dederit vel ipsam commederit, capitali sententiae punietur (6). Das hier erwähnte Verzehren von Hexen ist kaum als bloßer Kannibalismus aufzufassen, sondern dürfte auf der Vorstellung beruhen, daß man durch Verzehren der Hexe ihre dämonischen Kräfte auf sich übertragen könne. Nicht auszuschließen ist der Gedanke, daß man im Verzehren oder Verbrennen der Hexe den sichersten Weg sah, ein Wiedererscheinen derselben zu verhindern.

Ganz ähnlich wie in den Volksrechten wird diese Vorstellung auch bei Burchard von Worms behandelt. In Corr. 170 heißt es: Credidisti, quod

(1) Hansen, Zauberwahn p. 58
(2) MGH, leg, I, 4, 48
(3) Lex Salica, tit. 67 § 3:si striga hominem commederit et convicta fuerit, VIIIM denariis qui faciunt solidos CC culpabilis iudicetur. (Pactus legis Salicae Tit. 64.3, ed. K. A. Eckhardt;in MGH Leg. I, IV 1 p231)
(4) MG., leg. I, 5, 23
(5) Ps. -Bon. Serm. XV 1 (Migne PL 89, 870)
(6) MG., Cap. I, 69;Hauck KG., ^{2}II, 386

multae mulieres retro satanam converse credunt et affirmant, verum esse, ut credas, in quietae noctis silentio cum te collocaveris in lecto tuo, et marito tuo in sinu tuo jacente, dum corporea sis, januis clausis exire posse et terrarum spatia cum aliis simili errore deceptis pertransire valere, et homines baptizatos et christi sanguine redemptos sine armis visibilibus et interficere et decoctis carnibus eorum vos comedere, et in loco cordis eorum stramen aut lignum aut aliquod hujusmodi ponere, et commestis iterum vivos facere et indutias vivendi dare ? Si credidisti, ... (1).

Diese ausführliche Schilderung Burchards zeigt weitgehende Übereinstimmungen sowohl mit den kurzen Angaben der Lex Salica über die Mahlzeiten der Strigen als auch "mit dem in den späteren Hexenprozessen beim Ausgang des Mittelalters erörterten Hexensabbat (2)". und ist deshalb wohl geeignet, die Angaben in den Erlassen Karls des Großen, dem Edictum Rothari und im Kanon der irischen Synode von S. Patrik (3) zu ergänzen.

"Es ist hier augenscheinlich eine eingewurzelte, in dieser besonderen Form vielleicht den germanischen Völkern eigentümliche, aber doch an Vorstellungen der Römer und Griechen anklingende Vorstellung beschrieben" (4).

Aus diesen Belegstellen erhellt weiter, daß die öffentliche Gewalt - Staat und Kirche - der Existenz der menschenfeindlichen Strigen zweifelnd gegenüber stand. Dem Volk wird verboten zu glauben, daß gewisse Frauen nachts umhergehen oder sogar fliegen, Christenmenschen töten und verzehren, an Stelle der herausgenommenen Herzen einen Lappen, ein Stück Holz oder dergleichen legen und die Verzehrten wieder zum Leben erwecken können. In diesem Zusammenhang ist sicher auch unser Paragraph zu sehen, und das corda tollere posse muß deshalb wohl wörtlich verstanden werden und nicht - wie Saupe, allerdings nicht ohne eigene Zweifel, zur Diskussion stellt - in irgendeinem metaphorischen Sinne, wie etwa von "Liebe oder

---

(1) Decret. XIX, 170 (Wasserschleben, Bußordnungen pp. 660f.) vgl. Grimm, Myth. p. 904

(2) Hansen, Zauberwahn p. 85

(3) Synodus episcoporum, id et Patricii, Auxilii, Isseruini etc. c. 16: Christianus, qui crediderit esse lamiam in seculo, qui interpretatur striga, anathematizandus, quicunque super animam famam istam imposuerit, nec ante in ecclesiam recipiendus, quam ut idem criminis quod fecit sua iterum vove revocet et sic penitentiam cum omni diligentia agat. (Councils and ecclesiastical documents relating to Great Britain and Irland, ed. Haddan and Stubbs II^2, p. 329) nach Hansen, Zauberwahn, p. 60, Anm. 6

(4) Hansen, Zauberwahn p. 85

Haß erregen" können und dadurch die Herzen der Menschen in seine Gewalt bekommen.

Zu ermitteln, welche Rolle der Mond in diesen Vorstellungen spielt, bleibt mangels direkter Belege der Vermutung überlassen. Es scheint nicht abwegig, ihn in irgendeinen Zusammenhang zu bringen mit dem Motiv des nächtlichen Umherfahrens.

Für die Lokalisierung des Indiculus ergibt dieser Paragraph nur folgendes: Wie aus den Volksrechten hervorgeht, war die Strigenvorstellung sicher bei den Franken, Alemannen und Langobarden bekannt, allerdings mindestens schon ein bis zwei Jahrhunderte vor dem Indiculus. Für Sachsen bezeugen diese Vorstellung die Bonifatiusstelle und die Sachsengesetzgebung Karls des Großen.

Zusammenfassung

In dreißig Kapiteln wurde versucht, die im Indiculus superstitionum genannten Paganismen zu beschreiben und nach Möglichkeit zeitlich und örtlich einzuordnen. Die Interpretation war dabei vornehmlich auf Einzelheiten gerichtet, wodurch das Gesamtbild nicht deutlich werden konnte. Wenn jetzt versucht werden soll, die im Indiculus zum Ausdruck kommenden religiösen und brauchtümlichen Verhältnisse im Zusammenhang zu schildern, so geschieht das mit der Voraussetzung, daß der Indiculus in seiner Gesamtheit für ein bestimmtes Gebiet und für eine bestimmte Aufgabe konzipiert worden ist und daß sein Verfasser wußte, wovon er handelte. Denn beginnt man erst, einige Paragraphen - aus welchen Gründen auch immer - als nicht hinzugehörend, oder besser als nicht zutreffend - auszuklammern, so sind der Willkür Tür und Tor geöffnet, und jedes Ergebnis von vornherein relativ. Anders ausgedrückt: bevor man nicht ins eigene Konzept passende Paragraphen ausschließt, sollte man das Überlieferte als das Zutreffende und Zusammengehörende betrachten.

Insgesamt macht der Indiculus den Eindruck eines mixtum compositum. Es richten sich gegen den Götterkult die Paragraphen 8, 20 und eventuell 4 und 28 - den Seelen- und Dämonenglauben die Paragraphen 1, 2, 6, 7, 11, 21, 26 und 27 - religiöses Brauchtum die Paragraphen 3, 15, 23 (?), 24 und 29 - den Zauber- und Hexenglauben die Paragraphen 10, 12, 22 und 30 - gegen Los- und Wahrsagebräuche die Paragraphen 13, 14 und 17 - gegen synkretistische Bräuche die Paragraphen 5, 9, 18, 19 und 25; ungeklärt blieb der Paragraph 16.

Wenn unsere Voraussetzung zutrifft, daß der Indiculus für eine bestimmte Missionsaufgabe aufgestellt worden ist und die Erscheinungen der heidnischen Religion nennt, gegen die die Missionare besonders einschreiten sollten, dann gewinnen wir aus ihm folgendes Bild der religiösen Zustände des Missionsgebietes : Von den großen Göttern stehen Wodan und Donar im Vordergrund. Ihnen werden Opfer dargebracht und bestimmte Wochentage geheiligt. Zu ihrem Kult gehören die kleinen aus Holz um Bäume herum aufgeführten Hütten, in denen das Kultgerät und - vielleicht - ihre Symbole oder Idole aufbewahrt werden. Bei den ihnen geweihten Opfern handelt es sich mit großer Wahrscheinlichkeit um Gemeinde- oder Stammesopfer anläßlich großer Jahresfeste; denn bei den Germanen hatte "der Götterkult einen offiziellen Charakter", während "der Privatkult, der Kult des Hauses und der Sippe ... den göttlichen Wesen zweiter Klasse, den Dämonen, den Seelen, den Ahnen /galt/, deren Walten der Germane überall spürte und die er weit mehr fürchtete als Wodan, Donar, Ziu und alle Asen zusammen genommen" (1).

Dementsprechend häufiger und vielfältiger äußert sich in der praktischen Religionsausübung der Seelen- und Dämonenglaube. In heiligen Hainen, an Quellen und Steinen verehrt man Elben und Geister; in den Bestattungsbräuchen und Gedächtnisfeiern lebt der Ahnenkult; der Herd ist Wohnstatt und Ort der Verehrung der Ahnen und der Hausgeister, zu deren Kult Gebildbrote und aus Lumpen gefertigte Idole gehören. Als apotropäische Maßnahme gegen feindliche Geister trägt man Amulette aller Art, erhebt bei Mondfinsternissen ein gewaltiges Geschrei und Lärmen und sucht Unwetter durch Hörnerblasen und Glockengeläut abzuwenden. Nicht nur der einzelne, auch die Gemeinschaft sucht die dämonischen Mächte zu beeinflussen : Flurumgänge, Fruchtbarkeitsfeste und Maskenumzüge sollen die Vegetationsdämonen günstig stimmen. In diesen Zusammenhang gehört auch die Vorstellung, daß gewisse Menschen besondere Macht über das Wetter haben, sowie der allgemeine Glaube an Zauberer und Hexen. Los- und Wahrsagepraktiken sind weit verbreitet; Glücks- und Unglückstage werden beachtet, dem Angang und dem Verhalten der Tiere, besonders der Pferde, glaubt man den Willen des Schicksals entnehmen zu können.

---

(1) H. Boehmer, Das germanische Christentum, in : Theologische Studien und Kritiken 86 (1913) 165-280; das Zitat auf p. 175. B. stellt hier mit Recht das Übergewicht der niederen Religion über den Kult der großen Götter heraus; doch ist seine Formulierung "der Germane"insofern unglücklich, als sie zugleich zu eng und zu umfassend ist : einerseits glaubte nicht jeder Germane an Dämonen, andererseits kannten nicht nur die Germanen einen solchen Dämonenglauben.

Neben den Paragraphen, aus denen sich dieses Bild urtümlichen und ungebrochenen Heidentums ergibt, stehen Bestimmungen, die bei den zu Bekehrenden bereits Kenntnis und Annahme der elementaren christlichen Glaubenssätze voraussetzen und gegen synkretistische Erscheinungen Front machen, so etwa gegen die Verquickung von Ahnen- und Heiligenverehrung, gegen die Ausübung heidnischer Riten an christlichen Kirchen, gegen Trinkgelage zu Ehren christlicher Heiliger und gegen das Mitführen heidnischer Idole bei christlichen Prozessionen.

Deshalb ist der Indiculus wohl kaum als ein Instrument für die erste Bekehrung gedacht, will nicht aus Heiden Christen machen, sondern zielt auf die Ausrottung von Relikten heidnischer Religion, Sitte und Bräuche und ihrer nicht seltenen Vermischung mit christlichen Vorstellungen. Der Indiculus ist also ein Zeugnis für die Schwierigkeiten, mit denen die Missionare nach der meist ohne große Vorbereitung gespendeten Taufe noch lange zu kämpfen hatten.

Die sich gegen den Synkretismus richtenden Paragraphen des Indiculus waren es wohl auch, die Forscher wie z.B. W. Boudriot in ihrer Meinung bestärkten, im Indiculus ein Zeugnis der fränkisch-gallischen Kirchenreform vor sich zu haben. Dem gegenüber steht jedoch die Mehrzahl der Paragraphen, in denen ein relativ ungebrochenes, jedenfalls ein sehr viel urtümlicheres Heidentum deutlich wird, als wir es im Gallien des 8. Jh.s, das doch schon mehrere Jahrhunderte christlich war, zu erwarten haben. Daß sich auch für diese Paragraphen Parallelen und Vorbilder im Schrifttum gegen das fränk.-gall. Heidentum finden, darf nicht Wunder nehmen. Die Religion der Kelten und die der Germanen berührten sich in vielen Punkten (1), so daß sich bei der Mission der Kelten vielfach die gleichen Aufgaben und Probleme stellten wie bei der Bekehrung der Germanen einige Jahrhunderte später. Deshalb sind auch die von Boudriot mit Recht hervorgehobenen stilistischen und gedanklichen Abhängigkeiten der deutschen Zeugnisse von fränkisch-gallischen Vorbildern durchaus nicht immer als gedankenlose und sachlich nicht gerechtfertigte Übernahmen zu beurteilen; vielmehr werden die Bekehrer in Deutschland bei ihrer Arbeit auf die großen Vorbilder zurückgegriffen und sich ihrer Mittel und Worte bedient haben. Ich halte es für undenkbar, daß ein Mann wie z.B. Hrabanus Maurus gegen Paganismen gepredigt haben soll, die es unter seinen "Gläubigen" gar nicht gab (vgl. oben S. 114f.).

(1) vgl. J. de Vries, Kelten und Germanen, 1962, Kap. V : Religion und Kult, pp. 80-100

Wenn also der Indiculus auf deutsche Gebiete zu beziehen ist, so kommen nur die niederdeutschen Stämme in Betracht. Diese Vermutung wird gestützt durch Ind. 3, wo die spurcalia in Februario verboten werden, die ich als ein niederdeutsches, vor allem in Westfalen und am Niederrhein bekanntes, heidnisches Frauen- und Fruchtbarkeitsfest ansehen zu können glaube. Auch das zweimalige Auftauchen des Gottes Wodan spricht für eine niederdeutsche Bestimmung unseres Textes, da einmal die Zusammenstellung Wodan - Donar auch im altsächsischen Taufgelöbnis begegnet und zum anderen Wodan besonders in Niederdeutschland verehrt worden zu sein scheint (s. oben S. 59 ff).

Auf Niederdeutschland weisen auch die vier mit Sicherheit nicht hochdeutschen Wörter dadsisas, nimidas, nodfyr und +irrias; besonderes Interesse beansprucht dadsisas : germanisch au ist in dad- durch â wiedergegeben; dieses â weist zunächst auf das friesische â hin, ist jedoch auch einige Male im Monacensis des Heliand und häufig im Frekenhorster Heberegister belegt, womit wir zum Bistum Münster, also nach Westfalen gelangen (1). Zu dieser Lokalisierung paßt auch Haucks These (s.o.S. 12), daß der Indiculus auf Liudger, den Bischof von Münster, zurückgehe.

Diese Überlegungen scheinen mir die Annahme unabweisbar zu machen, daß der Indiculus für westfälisch-sächsische Gebiete zu lokalisieren ist. Da ferner die einzelnen Paragraphen des Indiculus als seinen vermutlichen Zweck die "Nachmission" nahelegen und die oberflächliche Erstbekehrung der sächsischen Stämme erst mit der Taufe Widukinds a.785 abgeschlossen war, dürfte eine Datierung des Indiculus zwischen 790 und 800 nicht gar zu sehr fehlgehen.

(1) Leitzmann, Saxonia p.590

III. Der Indiculus superstitionum et paganiarum und verwandte Denkmäler, eine Gegenüberstellung

Während im zweiten Teil dieser Arbeit die dem Indiculus inhaltlich verwandten Denkmäler nur soweit hinzugezogen wurden, wie sie zur Erklärung der einzelnen Sätze des Indiculus beitragen, sollen sie im folgenden im Zusammenhang behandelt werden. Es soll also gezeigt werden, in welchem Maße sich die einzelnen Quellengruppen (Konzile, Kapitularien, etc.) mit der Bekämpfung des Heidentums befassen. Ein anschließender Vergleich des Befundes mit dem Indiculus kann u.U. dazu beitragen, des letzteren Entstehungsgeschichte und Zweckbestimmung zu erhellen.

Bereits ein flüchtiger Blick zeigt, daß die verschiedenen Quellengruppen in ihrer Ergiebigkeit für die Frage nach den von der Kirche bekämpften Resten heidnischer Religion sehr variieren. Während die Konzilsbeschlüsse, die staatliche Gesetzgebung, die Predigten und die Bußbücher wegen ihrer vielfältigen Berücksichtigung des Heidentums und ihrer Bedeutung für die endgültige Bekehrung ausführlicher abzuhandeln sind, kann ich mich in anderen Fällen kürzer fassen.

a) Die Beichtformeln

Unter dem Einfluß der iro-schottischen Mission verdrängt im 8.Jh. die wiederholbare Privatbuße die einmalige öffentliche Buße; am Ende des Jh.s hat sich in der fränkischen Kirche die periodische Pflichtbeichte durchgesetzt. Als Folge dieser Entwicklung entstanden Beichtordines, die neben dem Ordo ad dandam poenitentiam und dem Ordo ad reconciliendum poenitentum häufig ein Frageschema enthielten, an Hand dessen der Priester dem Beichtenden bei der Gewissenserforschung beistehen konnte. Seit dem Ende des 8.Jh.s traten an die Stelle dieser Frageschemata "häufig mehr oder weniger umfangreiche direkte Sündenbekenntnisse in Ich-form, die sogenannten Confiteor-Formeln" (1). Ihre zur Zeit der Karolinger erfolgten Übersetzungen ins Deutsche sind die ahd. Beichten.

Da diese Beichten zum Teil recht ausführliche Sündenbekenntnisse enthalten, sollte zu erwarten sein, daß auch Heidnisches genannt wird. Jedoch

(1) Ich folge hier den Ausführungen Foerstes, Untersuchungen zur westfälischen Sprache, p. 9 f.; Zitat ibid.

nur das Sündenverzeichnis der altwestf. Beichte (1) (a. 825-50) berücksichtigt in einem Satz den Rückfall ins Heidentum : Ik gihorda hethinussja endi unrhenja sespilon (2). Und die Würzburger Beichte nennt das Götzenopfer als eine Sünde unter vielen nur in einer summarischen Aufzählung : Ih jiho ouch gote joh dî sîhen scalche mîhan ungiloubun, heidangelt, diuba, manslahta, huor ubar maz en demo lihemen ente in demo muote (3). Die von Schmitz (4) abgedruckte lat. Confessio poenitentis des Codes Valicellan. D. 5 (10. Jh.) hat nur den vielleicht Heidnisches meinenden Begriff sacrilegia. Dieser dürftige Befund erklärt sich jedoch leicht aus dem Zweck, dem die Beichtformulare dienten. Sie sollten das voraufgegangene persönliche Sündenbekenntnis ergänzen und verhindern, daß Sünden vergessen wurden; auch zur Gewissenserforschung mögen sie herangezogen worden sein. Dies bedingt den weitgehend allgemein-gehaltenen Wortlaut dieser Formeln; der Beichtende bekennt alle seine Sünden, die er mit Worten, mit Taten oder in Gedanken begangen hat; darunter mag sehr wohl auch der Götzendienst in seinen verschiedensten Formen gemeint sein, ohne daß einzelne Handlungen expressis verbis hervorgehoben würden. Sie sind erst von Interesse bei der Festlegung der Buße, wie denn auch die Bußbücher den Delikten des Götzendienstes breitesten Raum geben.

b) Viten einzelner Missionare

Die Lebensbeschreibungen der Bekehrer vermögen zwar zu unserer Kenntnis des Missionsvorganges beizutragen, doch über deren eigentliche Auseinandersetzung mit der germanischen Religion erfahren wir erstaunlich wenig. Nur einzelne Viten gehen in dieser Hinsicht über gelegentliche Berichte von der Zerstörung heidnischer Heiligtümer und Götterbilder hinaus (5); der ausführlichere Bericht Alcuins über den Forsitekult (6) ist durchaus ein Sonderfall, desgleichen des Jonas Erzählung vom Bieropfer der Sueben an Wodan (7) und Adams von Bremen Nachrichten über das Tempelopfer in Upsala (IV 26).

(1) ed. Wadstein, Kleinere altsächsische Sprachdenkmäler, 1899; MSD LXXII, 29
(2) besprochen : oben S. 33
(3) MSD I 245
(4) Bussbücher I p. 89
(5) vgl. die Zusammenstellung der einschlägigen Stellen oben S. 40 u. Anm. 3
(6) vita Willibrordi c. 10 (MGH Scr. rer. Merov. VII p. 124f.)
(7) vita Columbani I 27; s. o. S. 58f.

c) Die Briefe des Bonifatius

Auch hier sind die Zeugnisse heidnischer Religion spärlich; dafür sind sie aber umso zuverlässiger und wertvoller, da sie durchwegs auf eigene Beobachtungen des Bonifatius zurückgehen und sich deshalb sowohl zeitlich als auch örtlich genau einordnen lassen.

Im Jahre 747 schreibt Bonifatius an den Erzbischof Cudberht von Canterbury und berichtet von einer unter seinem Vorsitz abgehaltenen fränkischen Synode (1). Man habe beschlossen, schreibt Bonifatius u.a., jeder Bischof solle jährlich seinen Sprengel visitieren, das Volk im Glauben bestärken und unterrichten und paganas observationes, divinos vel sortilogos, auguria, filacteria, incantationes vel omnes spurcitias gentilium nicht mehr dulden. Dies sind die Bräuche, die auch in den fränkisch-gallischen Konzilsbeschlüssen immer wiederkehren. Das Heidentum lebt hier vor allem im magisch-mantischen Aberglauben weiter.

Ebenso wie die Franken galten auch die Bayern zur Zeit des Bonifatius schon offiziell als Christen, und auch bei ihnen wird es kaum noch einen öffentlich ausgeübten heidnischen Kult gegeben haben. Die bonifatischen Quellen erwähnen allein das Totenopfer: Et ut populum vobis a Deo commissum piis ammonitionibus edoceatis et a sacrificiis mortuorum omnino devitetis (2).

In die Zeit, die Bonifatius in Thüringen und Hessen verbrachte (ca. 723-36), fallen zwei Briefe des Papstes Gregor II., in denen der Opferkult und die Teilnahme an Opfermahlzeiten verboten werden (3) auch ein Kreuzzeichen, das man über die Opferspeise schlägt, erlaubt nicht, an der Opfermahlzeit teilzunehmen (4). Für die gleiche Zeit wird bezeugt, daß Christen (Hessen, Thüringen, Sachsen ?) den Heiden Knechte zum Zwecke

---

(1) Tangl, Briefe, ep. 78 pp. 163f.

(2) Gregor III. an die Bischöfe Bayerns und Alemanniens (a. 738), bei Tangl, Briefe, ep. 44 p. 71

(3) Gregor II. an die Thüringer (Dez. 724), bei Tangl, Briefe, ep. 74 p. 156 und Gregor II. an Bonifatius (22. Nov. 726), bei Tangl, Briefe, ep. 26 p. 46

(4) Das gleiche Problem findet sich auch in Snorri Sturlusons Bericht über König Hakon den Guten, den die Bauern zur Teilnahme am Opfer zwingen. (Hák. góð. c. 17, ed. F. Jónsson, Heimskringla, Bd. I, Kopenhagen 1893, pp. 191f.)

der Opferung verkauften (1). Nachdem Bonifatius bereits nach Bayern gegangen war, wohin ihn Herzog Odilo gerufen hatte, ermahnt Gregor III. die Hessen und Thüringer (a. 738) : ...

> ... abstinete et prohibete vosmet ipsos ab omni cultu paganorum .... Divinos autum vel sortilegos, sacrificia mortuorum seu lucorum vol fontium auguria vel filacteria et incantatores et veneficos, i.e. maleficos, et observationes sacrilegas ... omnino respuentes atque abicientes ... ad Deum convertimini ... (2)

Diese Zusammenstellung erinnert an den oben zitierten Bericht des Bonifatius an Cudberht, weicht jedoch insofern ab, als sie noch echte Kulthandlungen bezeugt. 738 siegt Karl Martell über die Sachsen, und Gregor III. fordert sie auf :

> ut nemo vos amplius decipiat in sublimitate sermonum, ut in quocumque metallo salutem vestram quaeratis adorantes idola manu facta aurea argentea aerea lapidea vel de quacumque materia facta ... Discedite filii, ab idolorum cultura et accedite et adorate dominum Deum nostrum ... (3)

Im Jahre vor seinem Märtyrertod bei den Friesen berichtet Bonifatius dem Papst Stephan II. über den Gang der Missionsarbeit des Wilbrord-Clemens :

> Qui per L annos predicans prefatam gentem Fresorum maxima ex parte convertit ad fidem Christi, fana et dilubra destruxit et ecclesias construxit et sedem episcopalem et ecclesiam in honore sancti Salvatoris constituens in loco et castello, quod dicitur Traiectum (4).

Im folgenden stelle ich den Sätzen des Indiculus die Parallelen der Bonifatischen Quellen gegenüber :

---

(1) vgl. den Brief Gregors III. an Bonifatius aus dem Jahre 732 : Nam et hoc inter alia discrimen agi in partibus illis dixisti, quod quidam ex fidelibus ad immolandum paganis sua venundent mancipia. bei Tangl, Briefe, ep. 28, p. 51

(2) bei Tangl, Briefe, ep. 43, p. 69

(3) Gregorius Papa universo populo provincie Altsaxonum (738-39), bei Tangl, Briefe, ep. 21, p. 35

(4) bei Tangl, Briefe, ep. 109, p. 235

Ind. 1	(sacrificia mortuorum) :	ep. 44 p. 71 (Bayern, Alemannen)
		ep. 43 p. 69 (Hessen, Thüringer)
		ep. 80 p. 147 (?)
Ind. 4	(fana) :	ep. 109 p. 235 (Friesen)
Ind. 6	(nimidas) :	ep. 43 p. 69 (Hessen, Thüringer)
Ind. 8	(sacrificium) :	ep. 25 p. 44 (Thüringer)
		ep. 78 p. 51 (?)
Ind. 10	(phylacteria):	ep. 43 p. 69 (Hessen, Thüringer)
		ep. 78 pp. 163f. (Franken)
Ind. 11	(fontes) :	ep. 43 p. 69 (Hessen, Thüringer)
Ind. 12	(incantationes) :	ep. 78 pp. 163f. (Franken)
		ep. 43 p. 69 (Hessen, Thüringer)
Ind. 13	(auguria) :	ep. 78 pp. 163f. (Franken)
Ind. 14	(divini vel sortilegi) :	ep. 43 p. 69 (Hessen, Thüringer)
		ep. 78 pp. 163f. (Franken)
Ind. 26	(idola, simulacra) :	ep. 25 p. 44 (Thüringer)
		ep. 21 p. 35 (Altsachsen)

Wenn Boudriot (1) sagt : "Das Bild, welches man aus dem Indiculus erhält, ist das gleiche wie aus der Korrespondenz des Bonifatius mit den damaligen Päpsten ...", so ist dem nach obiger Zusammenstellung durchaus zuzustimmen, da die Briefe die wichtigsten Sätze des Indiculus bestätigen. Jedoch zeigt die Zusammenstellung, daß Boudriots Behauptung (2), dieses Bild sei "das eines verwilderten gallisch-fränkischen Christentums", nicht zu halten ist : Die Mehrzahl der angezogenen Briefstellen bezieht sich keineswegs auf das fränkische Reich westlich des Rheins, sondern betrifft die Mission bei den Hessen, Thüringern, Friesen und Sachsen, wenngleich manche von ihnen wegen ihrer religionsgeschichtlichen Allgemeingültigkeit auch auf die gallisch-fränkische Kirche anwendbar gewesen sein mögen. Besonders wertvoll sind uns die Zeugnisse über die Totenopfer, da ähnliches außer im Conc. Germanicum nicht belegt ist.

Zusammenfassend ist zu sagen : Die bonifatischen Quellen sind nicht für die gallisch-fränkische Kirche in Anspruch zu nehmen, sondern spiegeln, wenngleich nicht erschöpfend, das "Verhältnis zwischen Christentum und Heidentum bei den verschiedenen Stämmen wieder" (3). Ihr Befund entspricht in der Hervorhebung der niederen Religion - Magie, Mantik, Dämonglauben - weitgehend dem vom Indiculus vermittelten Bild.

---

(1) Altgerm. Religion p. 18

(2) ibid.

(3) A. Mayer, Bonif. Quellen, p. 319. Auszunehmen sind natürlich die Sachsen.

d) Die weltliche Gesetzgebung : die Stammesrechte und die Kapitularien

In diesem Abschnitt geht es um die Frage, in wieweit die staatliche Macht der Kirche bei ihrer Missionsarbeit beistand, indem sie in ihrer Gesetzgebung die kirchliche Sakrilegienbekämpfung unterstützte.

Die ältesten schriftlich fixierten germanischen Rechte sind die Volksrechte (1). Ihre Aufzeichnung, die unter den Merowingern begann und zur Zeit der Karolinger abgeschlossen wurde, geht zurück auf die Initiative der Könige, die auch als gesetzgebende Macht auftreten (2). Die Rechte beruhen auf dem bei den einzelnen Stämmen gültigen Gewohnheitsrecht und Weistum und entsprechen deshalb in der Regel durchaus der vorchristlichen germanischen Rechtsauffassung. In ihrer Geltung waren sie typisch personal : der einzelne Stammesangehörige stand immer und überall unter dem Recht, in das er hineingeboren war. Die Bezeichnung "Stammesrechte" ist deshalb der Entstehung und der Geltung der Rechte angemessener als die üblichere Bezeichnung "Volksrechte" (3).

Neben diese Stammesrechte traten dann, sich aus der Banngewalt des Königs entwickelnd, als wichtigste Rechtsquellen die Kapitularien der Karolinger (4). Sie sind in capitula eingeteilte königliche Rechtsverordnungen. Im Gegensatz zu den Stammesrechten, die nur für die jeweiligen Stammesangehörigen verbindlich waren, galt dieses Königsrecht prinzipiell für den

---

(1) Ich folge hier den Ausführungen R. Buchners, Die Rechtsquellen (= Wattenbach-Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger. Beiheft 1953), Weimar 1953 pp. 2ff.

(2) B. Krusch, Neue Forschungen über die drei oberdeutschen Leges : Bajuwariorum, Alamannorum, Ribvariorum. (Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil. -hist. Klasse, Neue Folge Bd. 20. 1) Berlin 1927

(3) man vgl. Lex Ribvaria 35 (31). 3 : Hoc autem constituimus, ut infra pago Ribvario tam Franci, Burgundiones, Alemanni seu de quacumque natione commoratus fuerit, in iudicio interpellatus sicut lex loci continet, ubi natus fuerit, sic respondeat. - 4 : Quod si damnatus fuerit, secundum legem propriam, non secundum Ribvariam damnum sustineat. (MGH, Leg. I, III 2 p. 87)

(4) vgl. Buchner, Rechtsquellen pp. 44ff. ; J. L. Ganshof, Wat waren de Capitularia ? in : Verhandelingen van de koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en schone Kunsten van Belgie, Klasse der Letteren : Verhandeling nr. 22, Brüssel 1955, pp. 1-4 und 97

ganzen Herrschaftsbereich, es sei denn, die Verordnungen sind wie zum Beispiel die Sachsengesetzgebung Karls des Großen ausdrücklich in ihrem Geltungsbereich eingeschränkt. Inhaltlich sind die Kapitularien zunächst auf Bereiche begrenzt, in denen "der König und seine Beamten ihre Geltung durchsetzen können" (1), d.h. also weniger auf legislative als auf administrative Akte. Der König steht zunächst ebenfalls unter dem Stammesrecht, gegen das er nichts verordnen darf. Aber mit zunehmender Bedeutung der Zentralgewalt "schwand praktisch die klare Trennung von Volks- und Königsrecht; die Beziehungen zwischen beiden gestalteten sich mehr zu einer Machtfrage, und so wurde das Königsrecht mehr und mehr ausschlaggebend" (2).

Bevor nun die einzelnen Rechtssätze, so weit sie Religiöses betreffen, zusammengetragen und ausgewertet werden können, müssen folgende allgemeine Beobachtungen herausgestellt werden :

1) Religiöser Glaube schlechthin entzieht sich der Normierung durch das Gesetz. Erst wo er Wirkungen zeitigt, sich in menschlichen Handlungen manifestiert, wird er für das Gesetz greifbar (3).

2) Von allen religiösen Handlungen wiederum werden nur die vom Gesetz erfaßt, die für das Zusammenleben der Menschen von Bedeutung sind. Daraus folgt, daß sich nur ein kleiner Ausschnitt des religiösen Lebens im Gesetz widerspiegelt (4).

3) Bei Betrachtung der Stammesrechte ist vor allem zu beachten, daß sie in ihrem Kern in vorchristliche Zeit zurückreichen, daß sie die

---

(1) Buchner, Rechtsquellen p. 45

(2) E. Blum, Das staatliche und kirchliche Recht des Frankenreiches in seiner Stellung zum Dämonen-, Zauber- und Hexenwesen (= Veröffentlichung der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft der Görresgesellschaft, Heft 17), Paderborn 1936, P. 23

(3) vgl. Blum, Recht p. 12; Das gilt auch für den Religionswechsel der Isländer auf dem Allding vom Jahre 1000; die Beschlüsse bedeuteten zwar die Aufgabe der alten Volksreligion zu gunsten einer neuen, des Christentums, aber es war dem einzelnen durchaus freigestellt, mit sehr geringen Einschränkungen, weiterhin an die alten Götter zu glauben, zu ihnen zu beten und ihnen Opfer darzubringen. Die Entscheidung des Alldings war deshalb mehr ein politischer als ein religiöser Beschluß; vgl. Baetke, Die Götterlehre, pp. 8 f.; J. de Vries, Ein Problem in der Bekehrungsgeschichte Islands, ZfdA 89 (1958/59) 75-82.

(4) s.o. Anm. 3

sich erst durch den Glaubenswechsel ergebende Problematik noch nicht berücksichtigen. Wo sie religiöse Fragen behandeln, geschieht dies durchaus vom heidnischen Standpunkt aus, d.h. der Schutz des Gesetzes kommt der heidnischen, nicht der christlichen Religion zugute (1).

Betrachtet man die stammesrechtlichen Bestimmungen, die religiöse Verhaltensweisen zum Gegenstand haben (2), so darf es nach obigen Erörterungen nicht verwundern, daß sie sich im wesentlichen gegen nur drei Erscheinungen richten. Es sind dies einmal der Hexenglauben und seine Auswirkungen, dann vor allem das veneficium, die Giftmischerei, und schließlich das maleficium, die mit zauberischen Machenschaften verbundene Übeltat schlechthin.

Im Pactus legis Salicae (3) finden sich folgende Bestimmungen :

Tit. 64.1 : Si quis alterum herburgium clamaverit, hoc est strioportium, aut illum, qui inium portare dicitur, ubi strias coccinant, et non potuerit adprobare, mallobergo humnisfith hoc est, MMD denarios, qui faciunt solidos LXII semis culpabilis iudicetur.

2 : Si quis /vero/ mulierem /ingenuam/ striam clamaverit aut meretricem et non potuerit adprobare, mallobergo faras, /MMD/ denarios qui faciunt /in triplum/ solidos (C) LXXXVII et semis culpabilis iudicetur.

3 : Si stria hominem commederit et ei fuerit adprobatum, mallobergo granderba, sunt denarii VIIIM qui faciunt solidos CC culpabilis iudicetur.

---

(1) man vgl. z. B. die Lex Frisionum, Additio sapientium Tit. XI : Qui fanum affregerit et ibi aliquid de sacris tulerit, ducitur ad mare et in sabulo, quod accessur maris operire solet, finduntur aures eius, et castratur, et immolatur diis, quorum templa violavit. (MGH, LL III, ed. Pertz, 1863, pp. 696ff.) - Christlichen Einfluß glaubt man vor allem in dem Bestreben, die Blutrache durch Einführung von Ersatzleistungen einzuschränken, zu erkennen; doch wurde dies auch schon vor der Christianisierung aus Vernunftgründen praktiziert.

(2) Es geht also nicht darum, Spuren religiösen Glaubens im Gesetz aufzudecken, sondern um eine Zusammenstellung der Paragraphen, die bestimmte vom Glauben beeinflußte Handlungen unter Strafe stellen.

(3) ed. K. A. Eckhardt in : MGH Leg. I, IV 1, Hannover 1962; Zitate p. 230f.

Absatz 1 steht in den Stammesrechten allein. Er bestraft die Bezeichnung "Hexendiener" und "Kesselträger", falls sie nicht als zutreffend erwiesen werden kann, als Beleidigung mit 62 1/2 Solidi. Der Gesetzgeber sieht also hier wie auch in den folgenden Absätzen die Beweisbarkeit als möglich an und räumt somit die Möglichkeit ein, daß Hexendiener und Hexen nicht nur Gestalten des Aberglaubens, sondern auch der Realität sein mögen. Desgleichen muß die Vorstellung des in Kesseln Zaubersäfte brauenden Weibes bereits zum Hexenbild der Zeit gehören. Auffallend ist jedoch, daß sich in dem Gesetz kein Paragraph findet, der denjenigen unter Strafe stellt, dem nachgewiesen werden kann, daß er ein Hexendiener ist. Strafbar ist also, um es zu wiederholen, nicht das Hexendienersein, sondern die ungerechtfertigte Behauptung, jemand sei ein solcher.

Absatz 2 sieht das Hexenwesen ebenfalls nur unter dem Gesichtspunkt der Beledigung : Wenn jemand eine freie Frau eine Hexe oder Hure (1) schimpft und es nicht nachweisen kann, werde er zu 2500 Denaren mal 3 gleich 187 1/2 Solidi verurteilt. Ähnliches findet sich im Pactus Alamannorum II 31 (2) : Si femina aliam stria aut erbaria clamaverit sive rixam sive absente hoc dixit, solvat solidos 12. Die hierauf folgenden Sätze (II 32; 34; 36) staffeln die Strafe je nach den Begleitumständen der Beleidigung. Allein dies zeigt schon die Bedeutung, die man der Beschuldigung zumaß, jemand sei eine Hexe. Eine weitere Bestätigung dafür bieten die ungewöhnlich schweren Strafen des salischen Gesetzes : während derjenige, der z. B. einem anderen vorwirft, er habe seinen Schild fortgeworfen, d. h. er sei feige, nur mit drei Solidi (3) bestraft wird, müssen die unbewiesenen Beschimpfungen "Hexendiener" und "Hexe" mit 62 1/2 bzw. 187 1/2 Solidi gesühnt werden.

Absatz 3 bestraft eine der Menschenfresserei überführte Stria mit 200 Solidi. Gegenüber dem skeptischen Edictum Rothari und der Capitulatio de

---

(1) Für die Folgerungen, die sich aus der Zusammenstellung stria und meretrix ergeben, vgl. man H. Vordemfelde, Die germanische Religion in den deutschen Volksrechten (= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Bd. 18, Heft 1) Bühl 1929

(2) ed. K. Lehmann in MGH Leg. I, V 1, Hannover 1888, p. 23

(3) Pact. leg. Sal. Tit. 30. 6 : Si quis /homo ingenuus/ alteri imputaverit, quod scutum suum iactasset, /et fuge lapsus fuisset/ et ei non potuerit adprobare, /mallobergo austrapo/, CXX denarios qui faciunt solidos III culpabilis iudicetur. (MGH Leg. I, IV 1 p. 119)

partibus Saxoniae Karls des Großen (1), die beide bestreiten, daß es menschenfressende Strigen gebe, schließt das salische Gesetz dies nicht aus. Bemerkenswert ist jedoch, daß nur der Erfolg, nicht die angewandten Mittel oder die Art und Weise der Tötung bestraft werden: für die Menschenfresserei der Hexe wird wie für jede andere Tötung das Wergeld von 200 Solidi erhoben. Allerdings haben einige Handschriften den Zusatz: aut certe ignem tradatur. So scheint "im Hintergrund der compositio als Strafe der Feuertod /zu stehen/, dem die Hexe auch im formlosen Strafverfahren verfallen mochte. Jener war auch wohl regelmäßig das Los des Unfreien" (2). Diese Bestrafung der Hexe entsprach vielleicht eher dem Rechtsgefühl des Volkes; verbieten doch sowohl das Edictum Rothari als auch Karl der Große, eine Hexe zu töten (3), und der Pactus Alamannorum stellt das eigenmächtige Vorgehen des Volkes gegen der Hexerei verdächtige Frauen unter Strafe (4).

In Tit. 19 des Pactus legis Salicae heißt es (5):

19.2: Si quis alteri /herbas dederit bibere vel/ maleficium feceret et ille cui factum fuerit evaserit, auctor sceleris, qui hoc admisisse probatur /vel convictus fuerit/ mallobergo se(o)landouefa hoc est MMD denarios, qui faciunt solidos LXII semis culpabilis iudicetur.

19.1: Si quis alteri /maleficiis fecerit aut/ herbas dederit bibere, ut moriatur, /et ei fuerit adprobatum/ mallobergo touuer(f)o sunt, denarios VIIIM qui faciunt solidos CC culpabilis iudicetur /aut certe ignem tradatur/.

---

(1) s.o. S. 139

(2) H. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte Bd. II (= Systematisches Handbuch der Deutschen Rechtswissenschaft, 2. Abteilung, 1. Teil, 2. Band), 2. Auflage, neu bearbeitet von C. von Schwerin, München und Leipzig 1928, p. 874

(3) Ed. Roth. 376 (MGH LL I 4 p. 48); Cap. de part. Sax. cap. 6 (MGH Cap. reg. Franc. I p. 69); vgl. oben S. 139

(4) Tit. II 33: Si quis alterius ingenuam de crimina seu stria aut herbaria sisit et ipsam in clinata miserit, et ipsam cum 12 medicus electus aut cum spata tracta quilibet de parantes adunaverit, 800 solidos componat. - II 35: Si in clinata misa non fuerit et prisa et temptata fuerit, sex solidos solvat. Et si ipsam vir contrasteterit culpabilem et ille, propter quem ei reputator, mortuos fuerit, ille qui feminam contrasteterit, wiregildum cum desolvat. (MGH Leg. I, V 1 p. 23)

(5) MGH Leg. I, IV 1 pp. 81 f.

In diesen beiden Absätzen geht es um Giftmischerei. Die Lex Ribvaria (1) hat diese Bestimmungen übernommen. In Tit. 86 (83) heißt es : 1. Si quis baro seu mulier Ribvaria per /v̄enenum seu per aliquod/ maleficium aliquem perdiderit, wirigeldum componat. 2. Sin autem mortuus non fuerit, et varietatem seu debilitatem probabile ex hoc in corpus habuerit, 100 sol. culpabilis iudicetur, aut cum sex iuret. In einem Zusatz zur Lex Salica findet sich : Si quis alio herbas dederit bibere, ut moriatur soledos CC culpabilis iudicetur (2). Un die Lex Baiwariorum (3) hat die Bestimmung IV 22, wo es heißt : De potione mortifera. Similiter qui potionem huius modi donaverit alicui in quo mortiferum esse dinoscitur, quamvis parvum sit aut multum : si evaderit, cum XII sol. conponat. Das langobardische Gesetz bestraft das Giftgeben mit 100 Solidi, das Giftmischen als den entfernteren Versuch mit 20 Solidi (4).

Die Stammesrechte beurteilen also das veneficium nach dem Effekt : stirbt der Vergiftete, so ist das Manngeld zu entrichten, überlebt er den Anschlag, so büßt derjenige, der ihn unternommen hat, zwischen 67 1/2 und 100 Solidi. Das Mittel bleibt hier ebenso wie bei der Strafandrohung im Hexenwesen unberücksichtigt. Hexerei und Zauberei werden durchaus als reale Macht angesehen; ihre Anwendung bleibt so lange unverfolgt und unbestraft, wie sie sich nicht gegen Leben und Gut der Mitmenschen richtet. Daß die Giftmischerei dem großen Bereich des Zaubers zuzuordnen ist, belegen die Malbergschen Glossen im Pactus legis Salicae; das mehrmals vorkommende touer entspricht dem ahd. zoubar, dem aniederl. tover und den lateinischen Begriffen incantatio, maleficium und veneficium (5).

Im Gegensatz zu den Bestimmungen über den Hexenglauben, die mit einer Ausnahme (Pact. leg. Sal. Tit. 64. 1) nur von Frauen als Hexen reden, wird das Verbrechen der Vergiftung, verbunden mit zauberischen Machenschaften, nicht ausschließlich den Frauen zur Last gelegt. Die Lex Salica leitet die diesbezüglichen Sätze ganz allgemein mit si quis ein; ähnlich das bairische Gesetz; die Lex Ribvaria nennt ausdrücklich beide Geschlechter : si baro aut femina Ribvaria ... . Zur Entstehungszeit der Stammesrechte war also die Verschmelzung des Verbrechens der Vergiftung mit der Hexen-

---

(1) ed. F. Beyerle/R. Buchner in MGH Leg. I, III 2; Zitate auf p. 131

(2) Septem causas VI 2 (MGH Leg. I, IV 1 p. 272)

(3) ed. E. von Schwind, MGH Leg. I, V 2, Zitat auf pp. 230f.

(4) Ed. Roth. 139-141; vgl. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte, ^{2}II, pp. 735f.

(5) vgl. Vordemfelde, Die germanische Religion, pp. 131f. ; Art. "Zauber", in : DWb. Bd. 15, 1956, 323ff.

vorstellung noch nicht abgeschlossen (1), wenngleich das alemannische Gesetz bereits die Formulierung stria aut herbaria hat (Pact. Alam. II 31 und 33).

Der Lex Visigothorum (VI 3.1) entnommen ist Lex Baiw. VIII 18 : /De avorso per potionem facto/ Si qua mulier potionem, ut avorsum faceret, dederit, si ancilla est, CC flagellas suscipiat, et si ingenua, careat libertate servitio deputanda qui dux iusserit (2). Während die Tötung der Leibesfrucht hier nicht unbedingt mit Zauberei in Verbindung gebracht werden muß, so ist letztere doch sicher im Spiel, wenn es Pact. leg. Sal. Tit. 19.4 heißt : Si quis mulier altera mulieri maleficium fecerit, unde infantes non potuerit habere /MMD denarios qui faciunt/ solidos LXII semis culpabilis iudicetur (3).

Bereits bei der Betrachtung von Ind. 22 ist darauf eingegangen worden, welche Rolle die Wettermacher bei den Germanen gespielt haben. Der Pactus Alamannorum trägt dem wie folgt Rechnung : Si quis messem alienam inquoat, ... solidos componat aut cum 12 iuret, ut pro malo hoc non fecisset (4).

Deutlicher noch kommt germanisches Rechtsdenken im bairischen Gesetz zum Ausdruck. Wer eines anderen Ernte durch Zauber vernichtet, zahlt 12 Solidi Strafe und muß für ein Jahr den Geschädigten, dessen Familie und Vieh versorgen (5) : die Strafe richtet sich nach dem angerichteten Schaden; wie er entstand, ist rechtlich unerheblich.

Überblickt man die hier zusammengetragenen Gesetzesparagraphen, so ist nicht zu übersehen, daß die Wirksamkeit von Hexen und von Zauberei einerseits nicht angezweifelt wird und zum anderen auch eine Handlung oder Tat nicht verwerflicher macht. Zauber, Magie und Hexerei werden als selbstverständlicher Teil des menschlichen Daseins beurteilt und werden erst dann vom Gesetz erfaßt, wenn sie gegen das Zusammenleben der Menschen verstoßen. "Diese juristische Beurteilung entspricht durchaus dem alten heidnischen Standpunkt, für den das Dasein und die Wirkmög-

---

(1) Vordemfelde, Die germanische Religion p. 132

(2) MGH Leg. I, V 2 pp. 361/2

(3) MGH Leg. I, IV 1 p. 82

(4) IV 2 (MGH Leg. I, V 1 p. 25)

(5) XIII 8 (MGH Leg. I, V 2 pp. 410f.) : Si quis messem alterius initiaverit maleficis artibus et inventus fuerit, cum 12 solidis conponat, quod aranscarti dicunt, et familiam eius et omnem substantiam eius vel pecora eius habeat in cura usque ad annum. Et si aliquod perdiderit homo ille de rebus suis in illo anno, ille reddat; et si negare voluerit, cum XII sacramentalibus iuret aut cum campione cincto defendat se, hoc est pugna duorum.

lichkeit dämonischer Kräfte etwas ganz natürliches war; der Mensch konnte und durfte auch mit diesen Dingen in Berührung treten und sie in seine Ziele einspannen, ohne sich sittlich oder rechtlich schuldig zu machen" (1).

Diese Auffassung, wie sie in den Stammesrechten deutlich wird, galt auch noch für die Merowingerzeit. Der Staat kümmerte sich nur um rein weltliche strafrechtliche Tatbestände, "die kirchlichen Delikte der Ketzerei und des Heidentums, die alles Unerlaubte auf dem Gebiet des Dämonenglaubens umfaßten, waren nicht Vergehen des weltlichen Strafrechts" (3). Wenn die Staatsmacht so nichts zur Unterstützung der kirchlichen Disziplinargewalt tat, so legte sie andererseits der Kirche bei der Schaffung einer selbständigen Strafgewalt für innerkirchliche Vergehen auch keine Hindernisse in den Weg. Das Verhältnis von Staat und Kirche war also charakterisiert durch eine grundsätzliche Scheidung beider Strafgewalten.

Nur ein einziges Mal wird dieses Prinzip durchbrochen. Von Childebert I. ist ein undatiertes Gesetz erhalten, das die kirchlichen Bemühungen um die Ausrottung des Heidentums unterstützt :

> Credimus hoc, Deo propitio, et ad nostram mercedem et ad salutem populi pertenere, si populus cristianus, relictam idolorum culturam, Deo, cui integram promisimus fidem, in quantum inspirare dignatus fuerit, purae deservire debeamus. Et quia necesse est, ut plebs, quae sacerdotes praeceptum non ita ut oportit custodit, nostro etiam corrigatur imperio, hanc cartam generaliter per omnia loca decrevimus emittendam, praecipientes ut quicumque admoniti de agro suo, ubicumque fuerint simulacra constructa vel idola daemoni dedicata ab hominibus factum, non statim abiecerint vel sacerdotebus hoc distruentibus prohibuerint, ... Ad nos quaeremonia processit, multa sacrilegia in populo fieri, ... : noctes pervigiles cum ebrietate, scurrilitate vel cantecis, etiam in ipsis sacris diebus pascha, natale Domini et reliquis festivitatibus vel adveniente die domineco bansatrices per villas ambulare. Haec omnia ... nullatinus fieri permittimus. Quicumque ... sacrilegia ista perpetrare praesumpserit, si serviles persona est, centum ictus flagellorum ut suscipiat iubemus; ... (3)

Das Strafmaß für Freie ist nicht erhalten. Verboten wird hier die öffentliche Ausübung heidnischen Kultes : die Duldung heidnischer Götterbilder, die

---

(1) Blum, Recht p. 27
(2) Blum, Recht p. 64
(3) MGH Cap. reg. Franc. I p. 2

Teilnahme an nächtlichen Gelagen und Umzügen unter Tanz und Gesang an Feiertagen. Gegenstand des Gesetzes sind also alles heidnische Veranstaltungen, die durchaus geeignet sind, den öffentlichen Frieden zu stören, indem sie gläubige Christen provozieren oder als schlechtes Beispiel der kirchlichen Missionsarbeit Abbruch tun. Das Edikt zeigt zugleich, "daß Childebert sein Land als von Rechtswegen christlich ansah" (1), denn nicht nur wird den Christen die Teilnahme an heidnischen Veranstaltungen untersagt, sondern diese werden schlechthin verboten. Damit ist das "Ende der Religionsfreiheit" gekennzeichnet, von nun an ist das Christentum die Staatsreligion. Anlaß dieses Gesetzes sind diesbezügliche Klagen, die an das Ohr des Königs gedrungen sind. Wahrscheinlich waren es Kleriker, die sich an den König um Unterstützung gewandt hatten; denn Childebert stand auf gutem Fuß mit den Bischöfen seines Reiches, förderte die Kirche und ihre Einrichtungen und galt aus diesen Gründen als ein weiser und frommer König (2); Venantius Fortunatus sagt von ihm : Melchisedech noster, merito rex atque sacerdos, / Complevit laicus religionis opus (3). Dennoch ist nicht auszumachen, aus welchen Teilen des Reiches die Klagen kamen. Boudriot vermutet, ohne konkrete Anhaltspunkte aufzuweisen, daß "dies Edikt zweifellos von Caesarius von Arles ... irgendwie (sic !) beeinflußt" sei (4).

Dieser Verzicht der Merowinger, auf die kirchliche Strafgewalt größeren Einfluß zu nehmen, hat sicher zu der Verwilderung der fränkisch-gallischen Kirche im 6./7. Jahrhundert beigetragen. Unter den Söhnen Karl Martells setzt dann, nicht zuletzt auf Drängen des Bonifatius, die grundlegende Reform der fränkischen Kirche ein. Wendepunkt ist das erste deutsche Nationalkonzil vom Jahre 742 oder 743. Die Beschlüsse dieses Konzils, das unter Vorsitz des Königs stattfand, wurden sowohl als kirchliche Gesetze wie auch als ein Kapitulare Karlmanns veröffentlicht. Die Staatsgewalt schickt sich an, auch die bislang der Kirche überlassenen Bereiche des Lebens in ihre Obhut zu nehmen. Die Formulierung ... unusquisque episcopus in sua parochia sollicitudinem adhibeat, adiuvante gravione, qui defensor ecclesiae est, ut populus Dei paganias non faciat zeigt deutlich, wie die Staatsmacht die Rolle des Beschützers der Kirche übernimmt. Karl der Große wird sich später nicht nur defensor ecclesiae, sondern auch rector ecclesiae nennen (5). "Wie die Gesetze der Kirche jetzt vielfach unter

---

(1) Hauck, KG ^{9}I p. 116

(2) vgl. dazu Hauck KG ^{9}I p. 116

(3) carm. II 10, 21 f. (MGH Auct. antiqu. IV 1 p. 40)

(4) Boudriot, Altgermanische Religion p. 77; vgl. auch p. 70

(5) Admonitio generalis, Praefatio (MGH Cap. reg. Franc. I p. 53)

maßgebendem Einfluß königlicher Macht erlassen und als Staatsgesetze veröffentlicht wurden, oder wie Karl der Große in eigener Initiative und ohne Mitwirkung kirchlicher Instanzen in der Form reiner Staatsgesetze Angelegenheiten der Kirche, sogar Fragen innerer Disziplin regelte, so erfolgte auch die Durchsetzung kultureller Ziele nach einheitlichen Gesichtspunkten, zwar grundsätzlich mit kirchlichen Mitteln, aber bestimmt und getragen immer von der allesumfassenden, kraftvollen Staatsgewalt. Es ist auf dem Höhepunkt dieser Entwicklung, besonders seitdem unter Karl dem Großen auf dem Reichstag zu Aachen (789) das geltende kirchliche Recht in der Form der Dionysischen Sammlung als Staatsgesetz rezipiert worden war, nicht mehr möglich, das staatliche und kirchliche Rechtsgebiet, vor allem in ihrer praktischen Anwendung, klar von einander zu scheiden" (1).

Bereits die Karolingerzeit unterschied capitula mundana und capitula ecclesiastica (2), von denen die letzteren teilweise tief in kirchliche Fragen eingreifen (3). Jedoch kein einziges Kapitulare ist ausschließlich der Sacrilegienbekämpfung gewidmet (4); in der Regel sind es nur wenige, oder auch nur ein einziger Paragraph, der sich mit dieser Frage befaßt. Überhaupt sind "Sacrilegia-Paragraphen" in den Kapitularien selten und hören nach 802 nahezu ganz auf. In der folgenden Tabelle sind alle Bestimmungen erfaßt, die bis zum Jahre 814 (5) gegen heidnisches Brauchtum erlassen wurden :

---

(1) Blum, Recht pp. 70 f.

(2) vgl. Ganshof, Wat waren de Capitularia ? pp. 10f. und 95

(3) z. B. Adm. gen. von 789; Capitulare de examinandis ecclesiasticis von 802 (?); Capitulare ecclesiasticum von 810/13 (alle in MGH Cap. reg. Franc. I pp. 53ff., 109ff., 178ff.) u. a. m.

(4) Über den gemischten Inhalt der fränkischen Kapitularien handelt ausführlich Ganshof, Capitularia pp. 59-76 und 99 : "La matière contenue dans les capitulaires était uniform ou diverse. Uniform en ce sens qu'il y a des capitulaires traitant exclusivement de matières militaires, domaniales, monétaires, etc. Ils sont peu nombreux. La règle est la variété."

(5) Das Ende der Regierung Karls des Großen sei auch die zeitliche Grenze dieser Untersuchung, da der Indiculus mit Sicherheit vor 814 zu datieren ist.

Nr. bei Boretius	Titel bei Boretius	Zahl der §§	Paragraphen gegen Paganismen
2	Childeberti Regis praeceptum (511/58)	1	1
10	Karlemann, Kapit. vom Jahre 742/43	7	1 cap. 5
11	Capitulare Liftinense von 743/44	4	1 cap. 4
12	Pippini Capitulare Suessione	10	2 capp. 6, 7
20	Capitulare Haristallense vom März 779	23	1 cap. 16
22	Admonitio generalis 23. März 789	82	2 capp. 18, 65
23	Duplex legationis Edictum von 789	37	2 capp. 26, 34
26	Capitulatio de partibus Saxoniae, um 785	34	4 capp. 6, 9, 21, 23
28	Capit. Francofurtense v. 794	56	2 capp. 42, 43
33	Capitulare missorum generale v. 802	40	1 cap. 25
35	Capitulare missorum item speciale v. 802	59	5 capp. 5, 21, 40, 41, 36
96	Capitula cum Italiae episcopis deliberata 790-800	6	2 capp. 2, 3
112	Statuta Rhispacensia, Frisingensia, Salisburgensia	47	1 cap. 15

Diese Bestimmungen richten sich in der Regel nicht direkt gegen diejenigen, die an den heidnischen Gebräuchen und Vorstellungen festhalten, sondern fordern Bischöfe und Priester auf, für Abstellung dieser Paganismen zu sorgen. So beginnt etwa das Capitulare Karlemanns von 742/43 in cap. 5 : Decrevimus, ut secundum canones unusquisque episcopus in sua parrochia sollicitudinem adhibeat, ..., ut populus Dei paganias non faciat. Auch die Admonitio generalis richtet sich nicht an den einzelnen Untertan, sondern an die geistlichen Führer : ... quapropter placuit nobis vestram rogare sollertiam, o pastores ecclesiarum Christi et ductores gregis eius et clarissima mundi luminaria, ut vigili cura et sedula ammonitione populum Dei ad pascua vitae aeternae ducere studeatis, et errantes oves bonorum exemplorum seu adhortationem humeris intra ecclesiasticae firmitatis muros reportare satagimini ... . Es ist also durchaus das Bestreben der fränkischen Könige, die Äußerungen und Relikte des heidnischen Glaubens endgültig auszurotten; ihr Vorgehen beschränkt sich jedoch in der Regel

auf eine mehr moralische als gesetzgeberische Unterstützung der Geistlichkeit, die sich von nun an bei ihrem Einschreiten auf königlichen Auftrag berufen kann. Das Festhalten am Althergebrachten ist und bleibt jedoch ein kirchliches Delikt, das auch von der Kirche geahndet werden muß. Zwei Bestimmungen Karls des Großen zeigen dies sehr deutlich; in der Capitulatio de partibus Saxoniae, cap. 23 heißt es : Divinos et sortilegos ecclesia et sacerdotibus dare constituimus. und cap. 43 des Capitulare von 794 (= Concilium Francofurtense) bestimmt : De arboribus et lucis destruendis canonica observetur auctoritas.

Einzig die Capitulatio de partibus Saxoniae bildet in verschiedenen ihrer Paragraphen eine Ausnahme : nicht an Beschöfe und Priester, sondern an das Volk der Sachsen wendet sie sich, allein hier werden kirchliche Vergehen der weltlichen Strafgewalt zur Sühnung übergeben, nur hier kann man von einer tatkräftigen Unterstützung der kirchlichen Missionsübungen sprechen. Wer eine christliche Kirche beraubt, beschädigt oder gar zerstört, wer die Fastengebote mißachtet, wer einen Geistlichen tötet, wer an Hexen glaubt, sie verbrennt oder verzehrt, wer Leichen, statt sie zu bestatten, verbrennt, wer sich nicht taufen lassen will, wer Menschenopfer darbringt, wer gegen die Christen conspiriert, wer dem König nicht die Treue hält, wer die Tochter seines Herrn mit Gewalt nimmt, wer seinen Herrn oder seine Herrin tötet, soll des Todes sterben (1). Daß der Staat die Bestrafung der Gewaltverbrechen in seine Hände nimmt, ist nicht verwunderlich; auffällig jedoch und innerhalb der Kapitularien einzigartig ist die Strafandrohung für eindeutig kirchliche Vergehen, wie etwa die Mißachtung der Fastengebote und das Beharren im alten Glauben, Hierin spiegelt sich die Entschlossenheit Karls des Großen, die Sachsen auf jeden Fall zum christlichen Glauben zu bekehren, nötigenfalls auch mit Gewalt. Er stellt der Kirche die ganze Macht des fränkischen Staates zur Verfügung, um die Sachsen (zum Abfall vom Heidentum und) zur Annahme des Christentums zu zwingen.

Die zur Zeit der Karolinger immer größer werdende Einflußnahme der Staatsmacht auf die Geschicke der Kirche läßt auch die Sakrilegienbekämpfung Gegenstand staatlicher Fürsorge werden; doch nimmt sie in der Gesetzgebung einen verschwindend geringen Platz ein und geht in der Regel über Ermahnungen an den Klerus, die heidnischen Gebräuche abzustellen, nicht hinaus.

Im folgenden gebe ich eine Zusammenstellung der Bestimmungen, die

---

(1) Capitulatio de partibus Saxoniae, capp. 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12 und 13

sich gegen paganiae und superstitiones richten. Soweit die einzelnen Gebräuche und Vorstellungen bereits im ersten Teil dieser Arbeit besprochen wurden, beschränke ich mich auf bloße Aufzählung.

1) Zauberei und Wahrsagerei

a) sortilegi vel divini (Ind. 14)
Capitulare von 742/43 cap. 5
Capitulatio de part. Saxoniae cap. 23
Statuta Rhispacensia, Frisingensia, Salisburgensia von 799/800 cap. 15
Capitula cum Italiae episcopis deliberata, 790-800 cap. 2
Episcoporum ad Hludowicum imperatorem relatio, Aug. 829 cap. 54

b) auguria, auguriatrices (Ind. 13)
Capitulare von 742/43 cap. 5
Admonitio generalis cap. 65
Capitulare missorum generale von 802 (?) cap. 25
Statuta Rhispacensia, Frisingensia, Salisburgensia c. 15
Capitula cum Italicis episcopis deliberata cap. 2
Angesisi capitula capp. 21 und 62 (cap. 62 = Adm. gen. c. 65)

c) incantationes, incantatoris, incantatrices (Ind. 12)
Capitulare von 742/43 cap. 5
Admonitio generalis capp. 18 und 65
Capitulare missorum generale von 802 (?) cap. 25
Capitulare missorum item speciale von 802 (?) cap. 40
Statuta Rhispacensia, Frisingensia, Salisburgensia c. 15
Capitula cum Italiae episcopis deliberata cap. 2
Angesisi capitula capp. 21 und 62 (62 = cap. 65 d. Adm. gen.)

d) tempestarii, cocleарii (Ind. 22)
Admonitio generalis cap. 65
Duplex legationis edictum von 789 cap. 34
Statuta Rhispacensia, Frisingensia, Salisburgensia c. 15
Capitulare missorum item speciale von 802 (?) cap. 40
Episcoporum ad Hludowicum imperatorem relatio cap. 54
Angesisi capitula cap. 21

e) filacteria, ligaturae (Ind. 10)
Capitulare von 742/43 cap. 5
Episcoporum ad Hludowicum imperatorem relatio cap. 54

2) Opfer und Opferstätten

a) arbores, petrae, fontes (Ind. 6, 7, 11)
Admonitio generalis cap. 65

Capitulatio de partibus Saxoniae cap. 21
Capitulare Francofurtense von 794 cap. 43
Capitulare missorum item speciale von 802 (?) cap. 41

b) sacrificia mortuorum (Ind. 1, 2 (?))
Capitulare von 742/43 cap. 5

c) hostiae immolatitiae iuxta ecclesias (Ind. 5)
Capitulare von 742/43 cap. 5

d) hominem sacrificare (nicht im Ind., doch vgl. Ind. 8)
Capitulatio de partibus Saxoniae cap. 9

e) sacrificium alicui sanctorum factum (Ind. 9)
Duplex legationis edictum von 789 cap. 26

3) heidnisches Brauchtum
a) nodfyr (Ind. 15)
Capitulare von 742/43 cap. 5

4) gegen die übermäßige Heiligenverehrung (Ind. 9, 25)
Duplex legationis edictum cap. 26
Capitulare Francofurtense cap. 42

Wie in den Stammesrechten bilden Zauberei und Wahrsagewesen den Kernbestand der staatlichen Sacrilegienbekämpfung. Doch ist jetzt nicht mehr das Kriterium des schadenstiftenden Erfolges ausschlaggebend, sondern bereits die Ausübung der Zauberei und Weissagung und der Glaube an deren Wirksamkeit soll unterbunden werden (1) : in keinem der genannten Paragraphen findet sich eine Beschränkung des Verbotes auf den Schadenzauber. An zweiter Stelle in der Häufigkeit stehen die Bestimmungen gegen die alten Naturkulte, gegen den Glauben an dämonische Wesen, die Wald und Feld bevölkern. Ahnenverehrung und der Kult der großen Götter wird je nur einmal erwähnt. Die Vorherrschaft der niederen Religion ist eindeutig. Auch religiöses Brauchtum ist in dem Verbot des Notfeuers nur einmal angesprochen. Zahlreicher sind dann wieder die Paragraphen, die der wild wuchernden und auf kirchliche Kanonisation verzichtenden Heiligenverehrung zu steuern suchen.

Die älteste Bestimmung, cap. 5 des Capitulars von 742/43, ist die umfangreichste und liegt mit großer Wahrscheinlichkeit vielen späteren Ver-

(1) Es sei jedoch darauf hingewiesen, daß die karolingische Rechtsprechung noch nicht den Unterschied zwischen Versuch und Erfolg eines Verbrechens macht.

ordnungen zu Grunde (1). Mit dem Indiculus stimmt sie so weitgehend überein, daß die Forschung in ihr immer wieder eine Quelle des Indiculus gesehen hat (2). Ich stelle hier nach dem Vorgange Machielsens beide Zeugnisse nebeneinander :

Capitulare von 742/43 cap. 5	Indiculus
... Ut populus Dei paganias non faciat sed omnes spurcitias gentilitatis abiiciat et respuat sive profana sacrificia mortuorum	De sacrilegio ad sepulchra mortuorum (1)
sive sortilegos vel divinos	De divinis vel sortilegis (14)
sive phylacteria	De filacteriis et ligaturis (10)
et auguria	De auguriis vel avium ... (13)
sive incantationes	De incantationibus (12)
sive hostias immolatitias quas stulti homines iuxta ecclesias ritu paganorum faciunt sub nomine sanctorum martyrum vel confessorum Deum et sanctos suos ad iracundiam provocantes	De sacrilegiis per ecclesias (5) De sacrificio quod (fit) alicui sanctorum (9)
sive illos sacrilegos ignes quod niedfyr vocant	De igne fricato de ligno, id est nodfyr (15).
sive omnes quaecumque sunt paganorum observationes.	

Sämtliche Bestimmungen des Kapitulars werden durch entsprechende Sätze des Indiculus gedeckt. Die größere Ausführlichkeit des Indiculus könnte angesehen werden als eine weitere Ausgestaltung des sive omnes quaecumque sunt paganorum observationes. Gegen die Annahme, daß das Kapitular eine direkte Quelle des Indiculus gewesen sei, sprechen jedoch die Abweichungen sowohl in der Reihenfolge der Aufzählung als auch in der Schreibung verschiedener in beiden Texten vorkommender Wörter (3). Andererseits ist nicht zu übersehen, daß sich nur hier eine Parallele zu den Bestimmungen 1 und 15 des Indiculus findet. Und diese inhaltlichen Überein-

(1) vgl. Blum, Recht pp. 31f.

(2) Scherer in : MSD ^{3}II p. 116; Wadstein, Sprachdenkmäler, p. 142; Gallée, Sprachdenkmäler p. 249; Machielsen, Indiculus p. 140

(3) phylacteria = filacteria, niedfyr = nodfyr

stimmungen wiegen schwerer als die abweichende Reihenfolge, die durchaus auf einer heute nicht mehr einsichtigen Absicht beruhen mag, und die unterschiedliche Schreibung.

Alle anderen Kapitularien sind in ihrer Aufzählung von Paganismen weniger vollständig (1), und es lassen sich keine Abhängigkeitsverhältnisse zwischen ihnen und dem Indiculus feststellen.

Aus den Kapitularien der fränkischen Könige ergibt sich folgendes Bild der Einstellung der Staatsgewalt gegenüber den Sakrilegien : Das Festhalten an der alten Religion, ihren Vorstellungen und Gebräuchen wird in der Regel (Ausnahme : Cap. de part. Sax.) nicht als vom Staat zu bestrafendes Delikt angesehen. Andererseits sind die Herrscher bemüht, die Annahme des Christentums und die vollständige Ausrottung des Heidentums durchzusetzen. Immer wieder wird der Kirche und ihren Vertretern die Wichtigkeit dieser Aufgabe eingeschärft, ohne daß die Staatsgewalt sich darüber äußert, wie sie zu erfüllen sei.

Es gibt kein einziges Kapitular, das sich ausschließlich mit Paganismen befaßt; vielmehr ist von diesen in den Kapitularien nur gelegentlich die Rede und dann offensichtlich auch nur auf ausgesprochenen Wunsch der Geistlichkeit (2). Die Aufzählung der Paganismen ist weder als Einzelfall, noch als Summe aller einschlägigen Bestimmungen vollständig; mindestens zehn Bestimmungen des Indiculus sind nicht durch Entsprechungen in den Kapitularien gedeckt. Deshalb ist Machielsens Vermutung, der Indiculus sei als ein Kapitular erlassen worden (3), als unbewiesen und unwahrscheinlich abzulehnen. Daß der Indiculus in seiner äußeren Form gerade mit einigen Kapitularien übereinstimmt, ist kein Gegenargument (4), da ähnlich lakonische Listen auch in zahlreichen anderen mittelalterlichen Texten vorkommen (5).

---

(1) Zwar kehr cap. 5 des Capitulars von 742/43 im Capitulare primum Karls des Großen (a. 769) mit Ausnahme des Notfeuerverbotes wörtlich wieder, doch wird letzteres von der Forschung als Falsum angesehen und blieb deshalb hier unberücksichtigt. Vgl. Ganshof, Cap. p. 106

(2) Bestimmungen gegen das Heidentum finden sich vor allem in solchen Kapitularien, die entweder die Beschlüsse einer Synode zum staatlichen Gesetz erheben (Capitulare von 742/43; Capitulare Francofurtense von 794), oder unter Beteiligung von Geistlichen zustande kamen.

(3) Machielsen, Indiculus p. 133-136

(4) von Machielsen auch nicht vorgebracht

(5) Machielsen, Indiculus p. 133 : "Dergelijke lijsten van capitula vindt man haast overal terug in de middeleeuwse literatuur, zowel in zuiver letterkundige werken als in juridische teksten, zoals de libri paenitentiales, de kanonieke verzamelingen, de concilies, de capitularia en de leges."

e) Die kirchliche Gesetzgebung : Konzilsbeschlüsse, Dekretalien und Bußbücher

Bei Betrachtung der kirchlichen Rechtssatzungen (1) ist zu unterschieden zwischen dem gemeinen und dem partikularen Kirchenrecht. Die Organe der ersteren sind der Papst und seine Behörden einerseits und die allgemeinen Konzilien andererseits. Demzufolge sind Konzilsbeschlüsse und Dekretale (epistolae decretales) die eigentlichen und einzigen Quellen des allgemeinen kanonischen Rechts. Bereits zu Anfang des 6. Jh.s werden beide gemeinsam gesammelt und als Rechtsquellen aufgezeichnet. Das partikulare Kirchenrecht wird von dem einzelnen Bischof, den National- und Partikularsynoden oder auch vom Staat mit Einverständnis der Kirche geschaffen. Dieses partikulare Recht hat im frühen Mittelalter, als sich das germanische Christentum in National- oder Landeskirchen unter der Oberhoheit des Königs und unter Ausschaltung der päpstlichen Oberregierung organisierte (2), erheblich größere Bedeutung als das allgemeine Kirchenrecht, das erst im Hochmittelalter, als sich der Primat des Papstes wie in allen anderen kirchlichen Bereichen auch im Rechtsleben immer stärker durchsetzte, an praktischer Bedeutung gewann. Dem entsprechend kommen auch für die Frage, inwieweit die Sacrilegienbekämpfung der Kirche sich in ihren Rechtssatzungen niedergeschlagen hat, allein die Beschlüsse deutscher Synoden und Konzilien in Betracht, seien es nun National-, Metropolitan- oder Diözesansynoden. Hinzu kommt noch, daß nur in den Quellen partikularen Rechts die örtliche Begrenzung eng genug ist, um ihre Aussagen auf bebestimmte Gebiete beziehen zu können. Das allgemeine Kirchenrecht ist nur insoweit von Interesse, als die Kirche hier grundsätzlich Stellung nimmt zu verschiedenen heidnischen Gebräuchen. Dies geschah auf den Synoden von Ancyra (314) und Laodicea (375), die zwar beide keine oekumenischen Synoden und ursprünglich nur für den Osten gedacht waren, aber durch Rezeption auch für den Westen bedeutend wurden (3) und Eingang fanden in

(1) Zu diesem Kapitel vgl. man : Buchner, Rechtsquellen pp. 62-76; Blum, Recht pp. 21-24; 40f., 33f.; H. E. Feine, Kirche und Kirchenrecht in den Germanenreichen auf Römerboden, in : Festschrift Karl Haff, Innsbruck 1950, pp. 67-73; ders., Kirchliche Rechtsgeschichte, Die katholische Kirche, Köln/Graz ^{4}1964, pp. 90-96; 147-160; 214; H. v. Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter, Tübingen 1921, pp. 150-167, 524

(2) Schubert, Geschichte p. 158 : "... sagen zu können, daß die Autorität des Papstes nur eine moralische war, und auch hier bei aller theoretischen Hochstellung praktisch eine geringe Relle spielte. Gregor v. Tours erwähnt ihn in seinen sämtlichen Schriften siebenmal, Venantius Fortunatus nie."

(3) Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte, p. 107

zahlreiche Rechtssatzungen des Westens (1), und in den kanonischen Briefen des hl. Basilius und Gregor (2).

Die Organisation der Kirche im Frankenreich als Landeskirche räumt dem König entscheidenden Anteil beim Zusammentritt eines Konzils ein. Er "beruft und bezeichnet die Aufgabe, woran sich die Bischöfe so sehr gebunden wußten, daß sie ihr Erscheinen weigerten, wenn es unterlassen war, sie zu nennen, ja stellt zuweilen eine genaue Tagesordnung (3) auf" (4). Die Konzilien selbst sind zur Zeit der Merowinger reine kirchliche Versammlungen, an denen weltliche Fürsten nicht teilnahmen; auch der Hof (König, Teilkönig oder Vertreter) spielt erst seit dem 7. Jahrhundert "eine mehr oder weniger wesentliche Rolle" (5). Auch macht der "fränkische Herrscher die kirchliche Gültigkeit der Beschlüsse von seiner Genehmigung nicht abhängig", sondern verfolgt den Grundsatz, "das innere Leben der Kirche freizulassen und für geistliche Zwecke seinen weltlichen Arm nicht herzuleihen, auch nicht ... /zur/ Ketzerbekämpfung und Heidenbekehrung" (6), behält sich andererseits jedoch vor, einzelne Beschlüsse ins Reichsrecht zu übernehmen (7).

Die gallischen Konzilien des 6. und 7. Jh.s sind in ihrer überwiegenden Mehrzahl National- oder Teilreichsynoden; reine Provinzialsynoden sind selten. "In Orléans 511, 533, 541 und 549, in Paris 614 treten die Bischöfe des gesammten fränkischen Reiches zusammen Sonst sind meist nur ein oder zwei Teilreiche vertreten" (8).

---

(1) So übernimmt etwa Regino von Prüm in sein für die Trierer Erzdiozese bestimmtes Visitationshandbuch die Canones 10, 15, 16, 19, 20-24 des Konzils von Ankyra und die Bestimmungen 2, 5, 15, 19, 24, 28, 40, 41, 44, 50, 51 und 58 des Concilium Laodicenum, Man vgl. den Index der von Wasserschleben (Leipzig, 1840) besorgten Ausgabe.

(2) Schmitz, Bussbücher I 35ff.

(3) Die 1. Synode von 511 (Orléans) schrieb an Chlodwig: Quia sacerdotes de rebus necessariis in unum colligi iusseretis, secundum voluntatis vestrae consultationem et titulos quos dedistis ea quae nobis visum est definitione respondimus. (MGH, Conc. I pp. 1ff.)

(4) v. Schubert, Gesch. p. 162

(5) Buchner, Rechtsquellen, p. 65

(6) v. Schubert, Gesch. p. 162f.

(7) So übernimmt Chlothar II. Beschlüsse der Synode von Paris 614 in sein Edikt von 18. Oktober des gleichen Jahres.

(8) Buchner, Rechtsquellen p. 66 und Anm. 185

Unter dem Einfluß der merowingischen Thronstreitigkeiten nach dem Tode König Chlothars (561) und dem dadurch bedingten Kulturverfall erlahmt die Synodaltätigkeit gegen Ende des 6. Jh.s; zwischen 585-742 sind nur "ganz wenige Synoden sicher bezeugt, vielleicht drei bis sechs" (1). Dies ändert sich erst unter angelsächsischem Einfluß im 8. Jahrhundert; besondere Bedeutung für die unter den Söhnen Karl Martells einsetzende Kirchenreform kommt Bonifatius zu. Seiner Vermittlertätigkeit zwischen den Päpsten Gregor III. und Zacharias I. einerseits und Karlmann, dem Herzog von Ostfranken, andererseits ist das Zustandekommen des ersten deutschen Nationalkonzils von 742/43 und damit ein Wiederaufleben der Synodaltätigkeit vor allem zu verdanken. Jedoch nahmen die Synoden "unter den Karolingern, am deutlichsten unter Karl dem Großen die Form von gemischten Versammlungen an. Sie fanden häufig statt in Verbindung mit Reichstagen. Die Teilnahme weltlicher Großen war nicht ausgeschlossen, und Gegenstand der Beratungen bildeten oft politische und sogar wirtschaftliche Dinge. Zwar tagten die Geistlichen bisweilen getrennt; eine Entscheidung erfolgte aber grundsätzlich unter dem Vorsitz des Königs" (2) und wurde in der Regel auch als Königsgesetz (Kapitulare) promulgiert: "Unter den ersten Karolingern wurden /die Konzilsbeschlüsse/ nicht viel mehr als bischöfliche Wünsche an den königlichen Gesetzgeber" (3).

Im folgenden stelle ich die Konzilsbeschlüsse zusammen, die sich mit dem Heidentum und seinen Äußerungen befassen:

Nr. bei Maassen/ Werminghoff	Titel bei Maassen/Werminghoff	§§
Conc. I p. 9	Concilium Aurelianense (4) a. 511	can. 3a
Conc. I p. 63f.	Concilium Aurelianense (5) a. 533	cann. 12, 20
Conc. I p. 88	Concilium Aurelianense (6) a. 541	cann. 15, 16

(1) Blum, Recht, p. 35; vgl. Maassen, Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts, Bd. I, Graz 1870

(2) Blum, Recht p. 24

(3) Feine, Kirchl. Rechtsgeschichte p. 151

(4) erste fränkische Synode, auf Befehl Chlodwigs zusammengetreten, der auch die Beratungsgegenstände festsetzte. s. o. S. 167, Anm. 3; sämtliche Bischöfe (32) des fränkischen Reiches anwesend.

(5) fränk. Nationalsynode unter dem Vorsitz von Erzbischof Honoratus von Bourges; auf Befehl der Teilreichkönige zusammengetreten; vgl. Hefele, Conc. gesch. Bd. II, 755ff.

(6) fränkische Nationalsynode, jedoch ohne Beteiligung der dt. und belg. Provinzen; Hefele, II 780f.

Nr. bei Maasen/ Werminghoff	Titel bei Maasen/Werminghoff	§§
Conc. I p. 114	Concilium Aspasii (1) a. 551	can. 3
Conc. I p. 133	Concilium Turonense (2) a. 567	can. 23
Conc. I p. 179f.	Concilium Autissidorense (3) a. 587	cann. 1, 3, 4, 5 (?), 9
Conc. I p. 204f.	Concilium sub Sonnatio Episcopo Remensi habitum (4) a. 627-630	can. 14
Conc. I p. 199	Concilium Clippiacense (5) a. 626/27	can. 16
Conc. I p. 212	Concilium Cabilonense (6) a. 639-654	can. 19
Conc. II, 1 Nr. 1	Concilium Germanicum (7) a. 742/43	can. 5
Conc. II, 1 Nr. 2	Concilium Liftinense (8) a. 743/44	can. 4
Conc. II, 1 Nr. 6	Concilium in Francia habitum (9) a. 747	
Conc. II, 1 Nr. 4	Concilium Suessionen. (10) a. 744	cann. 6, 7
Conc. II, 1 Nr. 16	Concilium Neuchingense (11) a. 772	can. 4
Conc. II, 1 Nr. 18	Concilium Paderbornense (12) a. 785	cann. 6, 7, 9, 21, 22, 23
Conc. II, 1 Nr. 19	Synodus Francofurtensis (13) a. 794	cann. 42, 43
Canc. II, 1 Nr. 22	Concilium Rispacense (14) a. 799/800	can. 15
Conc. II, 1 Nr. 38	Concilium Turonense (15) a. 813	can. 42
Conc. II, 1 Nr. 50	Concilium Parisiense (16) a. 829	can. 69

(1) in Elusa abgehalten, Teilnehmer : Erzbischof Aspasius und seine Suffraganbischöfe, vgl. Hefele, III pp. 8f.

(2) Teilreichsynode, nur die neustrischen Bischöfe des Gebietes zwischen Loire und Seine anwesend.

(3) Diozesansynode unter Bischof Annacharius von Auxerre mit Beteiligung von 7 Äbten, 34 Priestern und 3 Diakonen der Diözese abgehalten; die Bestimmungen dieser Synode fanden z. T. Eingang in die sog. Statuta S. Bonifatii. Hefele, ^{2}III 42ff.

(4) unter Beteiligung von mehr als 40 Bischöfen, darunter Erzbischof von Trier und die Bischöfe von Köln und Mainz. Hefele, ^{2}III pp. 74ff.

(5) von Chlotar II. einberufen, wiederholt vor allem die Beschlüsse vom Conc. zu Reims; dt. Bischöfe vertreten

(6) auf Befehl Chlodwigs II. einberufen, 38 Bischöfe und 6 bischöfliche Stellvertreter aus Neustrien und Burgund, Hefele III pp. 92f.

(7) auf Befehl Karlmanns zusammengetreten

(8) Teilnehmer unbekannt, Inhalt umstritten

(9) nur in einem Brief des Bonifatius erhalten (Tangl, Briefe, ep. 78, pp. 163f.)

(10) nur in einem Capitular, nicht in Synodalprotokoll erhalten; von Pippin, Herzog der Franken einberufen

Es ist kein Zufall, daß bis zum Concilium Germanicum alle Synoden in Neustrien und Burgund stattfanden. Denn zur Zeit der Merowinger empfängt das kulturelle Leben des fränkischen Reiches seine Impulse vor allem von Südgallien her; "Arles war Brennpunkt des politischen, wirtschaftlichen und kirchlichen Lebens" (1), hier hatte der päpstliche Vikar seinen Sitz, hier fanden die ersten gallischen Synoden (314, 353, 443) statt. Von seinen Bischöfen hat besonderen Ruhm Cäsarius erworben. Er war der bedeutendste Bischof des 6. Jahrhunderts; Spuren und Nachwirkungen seines unermüdlichen Eifers in der Volksmission finden sich noch in Jahrhunderte späteren Schriften : "Seine Schriften, in denen südgallische, d.h. keltische, griechisch-römische und orientalisch-synkretistische Vorstellungen und Gebräuche behandelt sind, wurden vielfach abgeschrieben und bildeten häufig die Grundlage kirchenrechtlicher Sätze" (2). Erst als unter den Karolingern das Ostreich an Bedeutung gewann, wurden auch auf dt. Boden Synoden abgehalten.

Die Synoden verhalten sich in der Bekämpfung des Heidentums wie ihre Vorbilder aus der kirchlichen Frühzeit : ihre Bestimmungen gelten nur bereits Getauften, die für ihren Rückfall ins Heidentum Buße leisten müssen, d.h. die Ausübung und Teilnahme an heidnischen Kulthandlungen wird nicht schlechthin untersagt, sondern nur den Christen verboten. Dies zeigt sich einmal in den einschränkenden Formulierungen wie si quis clericus, monachus, saecularis ... (3) oder Catholici qui ... (4), si quis, post acceptum baptismi sacramentum (5) ... oder si quis Christianus ... (6)

---

(11) von Tassilo, dem Herzog der Baiern einberufen

(12) identisch mit der Capitulatio de part. Sax. ; Concilium mixtum, von Karl dem Großen veranstaltet

(13) von Karl dem Großen einberufen, glänzendste aller von Karl veranstalteten Synoden, verbunden mit Reichstag

(14) Provinzialsynode von Erzbischof Arno von Salzburg einberufen, Hefele, III pp. 725f.

(15) auf eine Verordnung Karls des Großen (Einhard, ann. ad. ann. 813) zusammengetreten, gleichzeitig auch in Main, Reims, Tours, Chalons und Arles, fast übereinstimmender Inhalt, aber nur hier § 42

(16) auf Befehl des Kaisers zusammengetreten, anwesend die Bischöfe der Diözesen von Reims, Sens, Tours und Rouen (Hefele, ^{2}IV, 58)

(1) Blum, Recht p. 31

(2) Blum, Recht p. 31; vgl. Boudriot, Altgerm. Religion, passim.

(3) Conc. Aurel. (511) c. 30

(4) Conc. Aurel. (533) c. 20

(5) Conc. Aurel. (541) c. 15

(6) Conc. Aurel. (541) c. 16

und zum anderen auch in den Strafbestimmungen, die als Buße allein eine längere oder kürzere Ausschließung vom Gottesdienst kennen (1); diese öffentliche Kirchenbuße, die nur vom Bischof verhängt werden konnte und vor allem im Ausschluß von der Kommunion und in der Verpflichtung zum Almosengeben und zur ehelichen und sonstigen Abstinenz bestand (2), ist eine rein disziplinarische Strafe und war bei Nichtchristen kaum anwendbar. Die frühen Konzilien befassen sich also mit dem Heidentum nur insoweit, als es bei den Getauften weiterlebt. A. Hauck (3) glaubt, eine bestimmte Veränderung im Verhalten der Kirche nach dem Erlaß des Praeceptem Childeberti, das die Ausübung heidnischen Kultes generell unter Strafe stellt und damit das Christentum zur Staatsreligion erhebt, feststellen zu können, nämlich daß sie nun nicht mehr die am Heidnischen festhaltenden oder darin rückfälligen Christen "in Zucht nahm", sondern zum erstenmal auf dem Konzil zu Tours (567) in der "Ausrottung aller Reste des Heidentums aus dem Lande" ihr Ziel sah. Doch ist dieser Wandel wohl erheblich später anzusetzen; denn der Beschluß des Konzil von Tours hat durchaus nicht zur Voraussetzung, "daß heidnischer Kult im fränkischen Reich nicht mehr geduldet wurde" (4), sondern betrifft ebenfalls nur Christen : cap. 23 ... Sunt etiam qui in festivitate cathedrae domni Petri intrita mortuis offerunt et post missas redeuntes ad domus proprias ad gentilium revertuntur errores et post corpus Domini sacratas daemoni escas accipiunt. Contestamur illam sollicitudinem tam pastores quam presbiteros gerere, ut, quoscumque in hac fatuitate persistere viderint vel ad nescio quas petras aut arbores aut ad fontes, designata loca gentilium, perpetrare, quae ad ecclesiae rationem non pertinent ... (5)

Das gleiche gilt von den Bestimmungen des Konzils, das unter dem Bischof Sonnatius abgehalten wurde, und der Konzile zu Clichy (626/27) und Châlon (639/654). Erst unter den Karolingern finden sich generelle Verbote des Heidentums in den Konzilsbeschlüssen, erst jetzt wird die völlig Ausrottung des Heidentums Programm der Kirche, sicher nicht zuletzt auf Grund der wiederholten Aufforderungen seitens der Herrscher, für Abstellung der heidnischen Gebräuche Sorge zu tragen. Erst seit dem Concilium Germanicum begegnen Formulierungen ... ut populus Dei paganias non

(1) = Anm. 3-6; Conc. Aspasii (551) c. 3; Conc. Turon. (567) c. 23
(2) vgl. Feine, Kirchl. Rechtsgeschichte, ^{4}1964, p. 121f.
(3) Hauck, KG ^{9}I, 117
(4) Hauck, KG ^{9}I, 117
(5) MGH Conc. I 133

faciat ... (1), oder ... qui paganas observationes in aliqua re fecerit, multetur ... (2). Ordnet man die Synodalbestimmungen gegen das Heidentum entsprechend der in ihnen verbotenen Paganismen, so erweist sich abermals das Jahr 742 insoweit als ein Wendepunkt, als gewisse Sacrilegien erst jetzt von den Synoden untersagt werden, während andere nicht mehr in den Beschlüssen auftauchen.

Die Konzilsbestimmungen des 6. und 7. Jahrhunderts wenden sich, soweit sie der Bekämpfung heidnischer Reste gelten, vor allem gegen die Handlungen des heidnischen Kultes. Dessen wesentliche Bestandteile, Opfer mit anschließendem Opfermahl und Verehrung der Kultbilder, wurden durch die intensive Bekämpfung - von 533 bis 627 finden sich allein sechs diesbezügliche Verbote (3) - offensichtlich früh zurückgedrängt. Aus der Folgezeit ist nur ein weiteres Verbot erhalten, und dies, c. 21 des Konzils von Paderborn (= Cap. de part. Saxoniae) von 785 (4), hatte nur für die soeben dem Christentum gewonnenen Sachsen Gültigkeit und beweist somit nicht die Fortdauer des Brauches, sondern nur seinen gemein-germanischen Charakter. Die kirchlichen Bemühungen, den alten Naturkult und die Verehrung von Bäumen, Steinen und Quellen zu verdrängen, werden in den Konzilsbeschlüssen nicht recht deutlich. Nur die Synoden von Tours (a. 567, c. 23), Auxerre (a. 587, c. 3), Paderborn (a. 785, c. 21; Sachsen !) und Frankfurt (a. 794, c. 43) befassen sich damit.

Ebenfalls nur in den Synoden des 6./7. Jahrhunderts finden sich die Bestimmungen, nicht auf das Haupt eines Tieres zu schwören (5), die Verkleidungen zur Feier des 1. Januars zu unterlassen (6) und keine Nachbildungen von Gliedern des Körpers an heiligen Stätten zwecks Heilung aufzuhängen (7).

In den fränkisch-gallischen Konzilien des 6./7. Jahrhunderts finden sich jedoch keine Sätze gegen Zauberei; diese beginnen erst - wenn man von dem Kanon 3 des Konzils zu Reims (551) absieht, in das das Verbot der incantationes durchaus auf Betreiben der teilnehmenden deutschen Bischöfe aufgenommen worden sein kann - mit dem Concilium Germanicum, um

---

(1) Conc. Germanicum, c. 5 (742) MGH Conc. II, 1 p. 3f.

(2) Conc. Liftinense, c. 4 (743) MGH Conc. II, 1 p. 7

(3) Orleans (533) c. 20; Orleans (541) c. 15; Tours (567) c. 23; Auxerre (573-603) c. 3; Reims (624-30) c. 14; Clichy (626/27) c. 16

(4) c. 21 : ... aut aliquit more gentilium obtulerit et ad honorem daemonum commederit ...

(5) Conc. v. Orleans (541) c. 16, s. o. S. 98 ff.

(6) Conc. von Auxerre (573/603) c. 1, wohl unter römischem Einfluß aufgenommen, man vgl. das Conc. Romanum von 743, c. 9, das, nur von italienischen Geistlichen besucht, sich nur mit römischen Paganismen befaßt

(7) Conc. von Auxerre (573/603) c. 3

dann in keiner wichtigen Paganismenzusammenstellung mehr zu fehlen (1). Die Bezeichnungen incantatio, incantator, tempestates, tempestarii und filacteria - letztere sind als Schutz- und Hilfsmittel gegen böse Dämonen ebenfalls dem Zauber zu subsumieren - haben wir als Sammelbezeichnungen aufzufassen, d.h. als formelhafte Oberbegriffe, die das gesamte Gebiet des Zaubers umfassen; über die Art des Zaubers geben sie kaum Auskunft. Verboten wird die Zauberei allein wegen ihres heidnischen Charakters; in dieser Einstellung stimmt die fränkische Kirche durchaus mit der Stellungsnahme der frühen Konzilien (2) und der kanonischen Briefe der heiligen Basilius (3) und Gregor (4) überein. In keinem Fall wird nur der erfolgreiche Schadenzauber unter Strafe gestellt, sondern Gegenstand der Bekämpfung ist die unchristliche Geisteshaltung. Nirgends wird auf die Unwirksamkeit der Mittel hingewiesen.

Diese Einsicht zu vermitteln, blieb den einzelnen Geistlichen und Missionaren überlassen; ihnen, nicht den Konzilien fiel die Aufgabe zu, "die innere Einstellung der Menschen zu ändern, ihre unvernünftige Angst zu mindern und ihren Glauben an die Leitung und Führung allen Geschehens durch eine ewige Güte und Allmacht, die auch den Dämonen gebietet, zu läutern und zu stärken" (5). Die Konzilien befassen sich allein mit den Problemen des "Hinterlandes" der Mission, nur gelegentlich weisen sie auf Reste alten Glaubens hin; mit Ausnahme des Konzils von Paderborn (785), das durch die außergewöhnlichen Umstände und Schwierigkeiten der Sachsenmission eine Sonderstellung einnimmt, ist kein einziges Synodalprotokoll erhalten, das sich ganz und ausschließlich mit Missionsfragen befaßt.

---

(1) Conc. Germ. c. 5; Conc. in Francia hab. (747), Conc. Neuch. c. 4; Conc. Risp. c. 15; Conc. Paris (829) c. 69

(2) Syn. von Ancyra (a. 314) c. 24 : Diejenigen, welche wahrsagen und den Gewohnheiten der Heiden folgen oder Leute (Zauberer) in ihr Haus aufnehmen behufs der Entdeckung von Zaubermitteln oder zum Zwecke von Sühnungen, diese sollen dem Canon der 5 Jahre unterliegen ... (Hefele, Conciliengeschichte ^{2}I p. 241) - Conc. von Laodicea (a. 375) c. 36 : Daß die höheren und niederen Kleriker keine Zauberer, Beschwörer oder Mathematiker oder Astrologen sein, noch auch sogenannte Amulette fertigen sollen, ... (Hefele, Conciliengeschichte ^{2}I p. 770)

(3) c. 81 und 65, 83

(4) Migne, PG 45, 221ff.; vgl. Blum, Recht p. 40

(5) Blum, Recht p. 40

Allein die Verbote der Wahrsagerei und Vorzeichenbeachtung kehren immer wieder; zwischen dem Conc. von Orleans (511) cap. 30 (1) :

> Si quis clericus, monachus, saecularis divinationem vel auguria credederit observanda vel sortes, quas mentiuntur esse sanctorum, ..., ab ecclesiae communione pallantur

und der Feststellung der Synode von Paris (829) c. 69 (2) :

> ...Extant et alia pernitiosissima mala,quae ex ritu gentlium remansisse non dubium est, ut sunt magi, arioli, sortilegi, venefici, divini, incantatores, somniatorum coniectores, quos divina lex inretractabiliter puniri jubet ...

liegen 400 Jahre stetigen Kampfes (3), ohne daß ein durchschlagender Erfolg der kirchlichen Bemühungen erkennbar ist.

Eine Aufzählung der Synodalbestimmungen gegen das Heidentum wäre nicht vollständig ohne Berücksichtigung der Canones gegen synkretistische Erscheinungen. Als solche nennen die Konzilsbeschlüsse Tanzen und Singen in und bei christlichen Kirchen an Fest- und Feiertagen (4), zweifellos ein Rest heidnischen Rituals, und die sowohl übermäßige als auch nicht kanonisierte Verehrung der Heiligen, die diese die Stellung der alten Götter einnehmen läßt (5).

Fragt man nach der Glaubwürdigkeit dieser Zeugnisse und nach ihrer Aussagekraft für germanischen Glauben, so muß zunächst zugegeben werden, daß sie sich nicht mit Sicherheit bestimmen lassen. Dies gilt vor allem für die Synodalbeschlüsse zur Zeit der Merowinger, weniger für die deutschen Konzile unter den Karolingern. Während die letzteren, wo sie gegen Paganismen einschreiten, mit Sicherheit germanisches Heidentum im Auge haben, bleibt es bei den gallischen Synoden des 6. und 7. Jahrhunderts häufig nicht auszumachen, ob sie sich gegen Reste römischer, keltischer oder germanischer (fränkischer) Religion richten. Hinzu kommt noch, daß die fränkisch-gallische Kirche überaus traditionsbewußt ist : zu Beginn je-

---

(1) MGH Conc. I, p. 9

(2) MGH Conc. II, 1 Nr. 50

(3) Verbote der Wahrsagerei und Vorzeichenbeachtung finden sich in den Beschlüssen der Synoden von Auxerre (573/603) c. 4, Clichy (626/27) c. 16, Reims (627/30) c. 14; Conc. Germ. (742/43) c. 5, Conc. in Francia hab. (747), Conc. Paderborn (785) c. 23, Conc. Rispac. (800)c.15

(4) Orleans (533) c. 12; Auxerre (587) c. 3 und 9; Châlon (639/54)

(5) Tours (567) c. 23; Auxerre (587) c. 3 und 5; Châlon (639/54) c. 19; Conc. Germ. (742/43)c. 5; Frankfurt (794) c. 42

der Synode wurden die Bestimmungen älterer Konzile verlesen und die Tendenz, ältere Beschlüsse wieder in das Synodalprotokoll zu übernehmen, ist unverkennbar. So ist es durchaus denkbar, daß z.B. die Bestimmungen gegen die Teilnahme von Christen an den Opfermahlzeiten der Heiden nicht durch derartige Vorkommnisse bedingt sind, sondern auf Quellen aus der Zeit der Verfolgung zurückgehen, als die erzwungene Beteiligung an ihren Opfermahlzeiten bei den Heiden als Abfall vom Christentum angesehen werden konnte; Basilius, dessen Bußbrief in der Ostkirche kanonische Geltung erlangte und auch von der römischen Kirche als Kirchenväterregel angenommen wurde, behandelt unter Berufung auf die Synode von Ancyra (a. 314) diesen Punkt sehr ausführlich : "Waren die Christen durch erduldete Qualen zur Verleugnung gezwungen worden, so sollen sie 3 Jahre unter den substrati verbleiben; haben sie dagegen ohne Nöthigung den Glauben durch Theilnahme an den Götter-Mahlzeiten verleugnet, sollen sie noch 3 weitere Jahre ... in der Busse verharren" (1). Ähnliches gilt von den anderen Sätzen gegen das Heidentum, vor allem die Verbote der Wahrsagerei sind beinahe so alt wie die Kirche selbst. Dennoch wird man angesichts alles dessen, was wir aus anderen Quellen, z.B. Gregor von Tours, über die religiösen Zustände im merowingischen Reich wissen, die Kanones gegen das Heidentum als auf tatsächliche Erfahrungen begründet ansehen dürfen, vor allem dann, wenn ähnliche Bestimmungen sich auch in den späteren Synodalbeschlüssen finden, als das kirchliche Leben sich nicht mehr von Südgallien und der dort herrschenden griechisch-römisch-keltisch-germanischen Mischkultur her bestimmte.

Im folgenden stelle ich den Sätzen des Indiculus die entsprechenden Bestimmungen der Konzilprotokolle gegenüber :

Ind. 1 sepulchra mortuorum	Tours (567) c. 23; Conc. Germ. c. 5
Ind. 5 sacrilegia per eccl.	Orleans (533) c. 12; Auxerre (573/603) c. 3 u. 9; Châlon c. 16; Conc. Germ. c. 5
Ind. 7 petrae	Tours (567) c. 23; Auxerre (573/603) c. 3; Cap. de part. Sax. c. 21; Frankfurt (794) c. 43
Ind. 8 sacra Mercurii	Orleans (533) c. 20; Orleans (541) c. 15; Tours (567) c. 23; Reims (624/30) c. 14; Chlichy (626/27) c. 16; Conc. Germ. c. 5; Cap. de part. Sax. c. 9
Ind. 9 sacra sanctorum	Tours (567) c. 23; Auxerre (573/603) c. 3 und 5; Châlon (639/54) c. 19; Conc. Germ. c. 5; Frankfurt (794) c. 42

(1) Basilius ad Amphilium de canonibus c. 81 (Mique, PG 32, 806f.); Zitat : Schmitz, Bußbücher I p. 44

Ind. 10 phylacteria	Conc. Germ. (742/43) c. 5; Conc. in Franc. hab. (747)
Ind. 11 fontes	Tours (567) c. 23; Auxerre (573/603 c. 3; Cap. de part. Sax. c. 21; Frankfurt (794) c. 43
Ind. 12 incantationes	Aspasii (551) c. 3; Conc. Germ. c. 5; C. in Franc. hab. (747); Neuching (772) c. 4; Risp. (799/800) c. 15
Ind. 13 auguria	Orleans (511) c. 30; Auxerre (573/603) c. 4; Reims (624/30) c. 14; Clichy (626/27) c. 16; Conc. Germ. c. 5; Conc. in Franc. hab.; Neuching (772) c. 4; Risp. (799/800) c. 15
Ind. 14 divini vel sortilegi	Orleans (511) c. 30; Auxerre (573/603) c. 4; Conc. Germ. c. 5; Conc. in Franc. hab. (747); Cap. de part. Sax. c. 23; Risp. (800) c. 15
Ind. 15 nodfyr	Conc. Germ. (742/43) c. 5
Ind. 16 cerebrum animalium	Orleans (541) c. 16 (?)
Ind. 18 loca incerta	Conc. Suessione (744) c. 7
Ind. 22 tempestates	Risp. (799/800) c. 15
Ind. 25 Totenheiligung	Frankfurt (794) c. 43
Ind. 26 Gebildbrot	Auxerre (573/603) c. 4 (?)
Ind. 29 Votivgaben	Auxerre (573/603) c. 3
Ind. 30 stria	Cap. de part. Sax. c. 6

Die Gegenüberstellung zeigt deutlich, daß die Sacrilegienbestimmungen der Konzilsbeschlüsse, wenngleich sie die häufigsten und auffälligsten heidnischen Gebräuche erfassen, die Vollständigkeit des Indiculus nicht erreichen. Demgegenüber umfaßt der Indiculus mit Ausnahme der Verkleidungen an den Januarkalenden alle in den Konzilsprotokollen erwähnten Paganismen. Während der Indiculus so - zumindest gegenüber den Synoden - ein gewisses Vollständigkeitsstreben erkennen läßt, verfahren die Konzilsväter im Wesentlichen selektiv; nur eine sich deutlich heraushebende Gruppe von einigen wenigen Paganismen wird von ihnen immer wieder verboten. Die Probleme der Mission treten eindeutig hinter die der Priesterausbildung, der Kirchendisziplin und -ordnung zurück. Nicht eine einzige Synode scheint einen entschlossenen Versuch gemacht zu haben, die Relikte heidnischen Glaubens in ihrer Gesamtheit zusammenzustellen und ernsthaft zu bekämpfen. Deshalb ist es unwahrscheinlich, daß uns im Indiculus eine Tagesordnung oder gar ein Protokoll einer Synodalberatung vorliegt, und die Fest-

stellung, daß es sich beim Indiculus nicht um ein offizielles kirchliches Dokument handelt, unabweisbar. Da der Indiculus sowohl die nur den frühen Konzilen eigenen Bestimmungen als auch die der späteren enthält, und da einige Bestimmungen der gallischen Synoden erst wieder im Zusammenhang der Sachsenmission aktuelle Bedeutung erhalten (Opfermahl, Heiligung der Kirche), ist er wahrscheinlich nach dem Konzil von Paderborn zu datieren.

Zu den Quellen kirchlichen Rechts gehören in gewisser Weise auch die aus privater Initiative entstandenen Bußbücher. Ihre eigentliche Heimat ist die irische Kirche. Die hier herrschende, ganz auf die Klosterdisziplin gegründete Kirchenorganisation kannte nicht die Einrichtung der öffentlichen Kirchenbuße, sondern entwickelte das System der freiwilligen Beichte und Privatbuße, deren Bußwerke nicht auf Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft abzielten, sondern "nur die Tilgung der Sünden und Sündenstrafen bezweckten" (1). Als Hilfsmittel für diese geheime Beichtbuße entstanden die Poenitentialien, Anleitungen für den die Beichte abnehmenden Priester in Form von Bußtarifen, die für jedes denkbare kirchliche Vergehen eine bestimmte kirchliche Strafe, in der Regel längeres oder kürzeres Fasten, bestimmten. Diese Bußbücher sind durchwegs private Arbeiten und waren als Ersatz für fehlende positive Gesetzgebung gedacht. Sie gehen auf orientalische Anregung (kanonische Bußbriefe) zurück und nehmen ihre Autorität vor allem aus der hl. Schrift, von den Kirchenvätern und von den Weisen des Landes, etwa Patrik, David und Gildes (2). Von Irland gelangt die geheime Beichte und mit ihr die Bußbücher in die angelsächsische Kirche und im Zusammenhang mit der irisch-schottischen Mission auch zum Kontinent, wo sie die öffentliche Kirchenbuße mehr und mehr zurückdrängt. Die wichtigsten älteren Bußbücher sind das irische Poenitentiale Cummeani und die dem Theodor von Canterbury zugeschriebenen Bußcanones. Beide bilden einzeln oder gemeinsam den Grundstock für die verschiedenen festländischen Bußbücher; "die späteren angelsächsischen

---

(1) man vgl. hierzu : Feine, Kirchl. Rechtsgesch. ^{4}1964, p. 121f. Zur Bußbuchliteratur s. man : Wasserschleben, Bußordnungen 1883 (abgekürzt : Wa); Schmitz, Bußbücher, 2 Bde. 1883 und 1898 (abgekürzt : Schm. I und II); Boudriot, Altgerm. Religion, pp. 18ff. ; Poschmann, Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter (= Breslauer Studien zur historischen Theologie, Bd. 16) Breslau 1930; Buchner, Recht p. 67f. ; Hörmann, Bußbücherstudien, in : ZRG (K) 1-4 (1911/14), 199ff; 111ff; 413ff; 358ff.

(2) vgl. Poschmann, Kirchenbuße, p. 7

Bußbücher - so das Beda zugeschriebene und das Egberts - haben auf dem Kontinent geringen Einfluß gewonnen" (1).

Die Entstehungsgeschichte der Bußbücher und ihre Abhängigkeitsverhältnisse sind überaus verwickelt; da jedoch die Bekämpfung heidnischer Reste in ihnen einen relativ geringen Raum einnimmt, in den irisch-keltischen Bußbüchern sogar ganz fehlt (2) und sonst "mit meist schematischen Formeln arbeitet" (3), können sie hier weitgehend unbeachtet bleiben. Aus den gleichen Gründen vermag auch schon eine kleine, obgleich nicht wahllose Auswahl aus der Masse der Bußbücher ein vollständiges Bild der in ihnen geübten Paganismenbekämpfung zu vermitteln. Folgende Poenitentialien habe ich herangezogen :

1) Poenitentiale Columbani B (Wa. 355ff.; Schm. I 596ff.)
Columbans Verfasserschaft ist umstritten, besonders Schmitz (I 387ff.) ist entschieden dagegen; doch dürfte der Kern des Werkes tatsächlich auf Columban oder einen seiner Schüler zurückgehen (4). Obwohl inhaltliche Übereinstimmungen mit den irischen Bußbüchern bestehen (5), unterscheidet es sich von diesen in der Anordnung des Stoffes; es ist mit Sicherheit im frühen 7. Jh. auf fränkischem Boden entstanden. Von den hier interessierenden Bestimmungen entspricht c. 6 inhaltlich ganz und in den Formulierungen zum Teil den §§ 18 und 19 des Poenitentiale Vinneai (6); c. 24 hat keine Entsprechung in den von mir eingesehenen irischen Bußordnungen, kehrt aber in den fränkischen Bußbüchern wieder. Überhaupt wurde Columbans Poenitentiale zur Grundlage zahlreicher fränkischer Bußbücher, die "in der Form und dem wesentlichen Inhalte nach mit diesem übereinstimmen" (Wa. 57).

2) sog. Poenitentiale Theodori (Wa. 182-219; Schm. I 524/50) (7)
Trotz Schmitz' Ablehnung wohl das wichtigste ags. Bußbuch; nicht von

---

(1) Buchner, Rechtsquellen, p. 68

(2) zumindest in den wichtigsten wie Liber Davidis (Wa. 101-102), Poenitentiale Gildae (Wa. 105/108), Poen. Vinniai (Wa. 108-119) und dem echten Poen. Cummeani (Zetlinger, AKKR 82 (1902) 501ff.); der Grund dafür mag sein, daß die irischen Bußbücher im Wesentlichen auf Klosterdisziplin und -regel zurückgehen.

(3) Boudriot, Altgerm. Religion p. 19

(4) vgl. O. Seebaß, ZfKG 14 (1894) 430ff.; A. Hauck, KG ^{9}I 257, Anm. 2; Poschmann, Kirchenbuße p. 5; Boudriot, Altgerm. Religion p. 23

(5) vgl. die Nachweise bei Wasserschleben, 355ff.

(6) einzige Ausnahme von der in Anm. 2 genannten Regel

(7) man vgl. hierzu : Liebermann, Zur Herstellung der Canones Theodori Cantuariensis in : ZRG (K) 12 (1922), 387ff. bes. 401ff.; Poschmann, Kirchenbuße. pp. 38f.

Theodor von Canterbury selbst verfaßt, sondern von einem Discipulus Umbrensium, aber durch des ersteren Autorität gedeckt. Das Werk besteht aus zwei Teilen, von denen der erste, hier allein interessierende, Bußordnungen enthält, während der zweite eine Kirchen- und Eheordnung gibt. Das Poenitentiale behandelt in 15 Rubriken verschiedene Vergehen und ist teils nach den peccata capitalia, teils nach praktischen Gesichtspunkten (Verbote der Trunksucht an erster Stelle, bei Columban ist es das homicidium) geordnet. Da der discipulus von Theodor immer als von einem bereits Verstorbenen spricht, fällt die Entstehungszeit nach 690; als Terminus ante quem bezeichnet Liebermann (403) das Jahr 720, während Schmitz es in die zweite Hälfte des 8. Jh.s setzt (I 518f.). Als Quellen nennt der Discipulus einen Eoda praesbiter cognomento christianus, dem die einzelnen dicta vom ehrwürdigen Bischof Theodor zugekommen seien, und ein libellus Scotorum, "aus dem schon Theodor geschöpft und dessen Verfasser der greise /Theodor/ als kirchlichen Mann gelobt habe" (1). Als weitere Quellen nennt Wasserschleben (p. 26) : die hl. Schrift, das geltende angelsächsische, altbritische und schottische Kirchenrecht und die griechische kirchliche Praxis. Für die hier heranzuziehende 15. Rubrik De cultura idolorum läßt sich jedoch nur das Conc. Ancyr. mit seinem c. 23 als Quelle für § 4 nachweisen. Das Bußbuch fand besonders im fränkischen Reich große Verbreitung, wo es in zahlreichen Sammlungen benutzt wurde (2).

3) Poenitentiale Ps.-Theodori (Wa. 86ff. und 566ff.)
Eine spätere (um 820/30) "sehr geordnete und ausführliche Sammlung älterer Bußbestimmungen" (3). Die nachweisliche Benutzung der Kapitularien Karls des Großen, fränkischer Konzilsbeschlüsse und der halitgarschen Canones-Sammlung verweisen sie ins fränkische Reich; außer diesen Quellen fanden griechische, spanische und römische Kanones Aufnahme, sowie ein großer Teil des unter 2) besprochenen sog. Poen. Theodori; auch die Poenitentialien Bedae und Egberti und Cummeani sind berücksichtigt (4). Die Bestimmungen des hier heranzuziehenden XII. (27.) Kapitels De idolatria et sacrilegio ... gehen zurück auf das Poen. Theod. (§§ 1, 13-15), auf Excr. Cumm. (§§ 6, 9-11, 20, 21) (5), auf Poen. Columbani (§ 2), auf die Synoden von Ancyra (§§ 3, 5, 17), Laod. (§§ 7, 8) und Autiss. (§§ 12, 18, 19) und auf das Poen. Ps.-Bedae (§§ 23-26).

---

(1) Liebermann, Canones Theodori p. 401
(2) s. Wasserschleben pp. 35f.; Liebermann, Can. Theod. p. 400
(3) Boudriot, Altgerm. Religion p. 22
(4) vgl. Wasserschleben p. 88
(5) s. u. unter 4) s. 180

4) Poenitentiale Cummeani (Wa. 460ff.; Schm. II 597ff.)
Es ist dies nicht das von Zetlinger veröffentlichte echte Poenitentiale Cummeani (AkKR 82 (1902) 501ff.), sondern eine erheblich spätere Kompilation, die zahlreiche echte Iudicia Cummeani mit theodorischem und fränkischem Material anreichert. Dies und die Tatsache, daß sich Hss. dieses Poenitentials nur in Frankreich und Deutschland, nicht jedoch in England erhalten haben (Wa. 64), weisen "unzweideutig auf fränkischen Ursprung hin". Wasserschleben setzt es in die Mitte des 8. Jh.s, Schmitz (II 583) an den Anfang des 9. Jh.s; eine Entscheidung läßt sich ohne eine genaue Neubearbeitung aller verwandten Poenitentialien nicht treffen. In Frage kommt für die vorliegende Untersuchung nur Cap. VII. De maleficos, veneficos, sacrilegos, ariolos ... emissores tempestatum. Die hierin enthaltenen Bestimmungen sind in der Mehrzahl fränkischen Ursprunges, nur §§ 12-17 scheinen über Theodor auf griechische Praxis zurückzugehen.

5) Poenitentiale Merseburgense a. (Wa. 387-407)
Dieses Bußbuch, dem Ende des 8. Jh.s angehörend, steht hier als Vertreter der von Wasserschleben als fränkisch bezeichneten Gruppe : Poen. Hubertense, Parisiense, Bobiense, Pseudo-Romanum und Vindobonense a. Diese Gruppierung ist deshalb zulässig, da sämtliche Bestimmungen der genannten Poenitentialien im Merseburger wiederkehren, darüber hinaus die nahezu gleiche Reihenfolge aufweisen. Alle sind ohne Prolog und Ordo überliefert; die Zusammenstellung ist planlos. Es handelt sich hier um Kompilationen vorwiegend aus dem Cummeanschen Excarpsus und dem Theodorschen Poenitentiale. - Hier interessieren die §§ 9, 10, 21-23, 27, 32, 34, 36, 48, 49, 74, 99, 108 und 167.

6) Poenitentiale Valicellanum I (Schm. I 227)
Das bedeutendste der von Schmitz als römisch bezeichneten, in Wirklichkeit fränkischen Bußbücher, um die Wende des 8. zum 9. Jh. in der Lombardei nach einer fränkischen Vorlage nach Art. des Poen. Mers. a., die etwa der Mitte des 8. Jh.s angehört, entstanden (1). Hier interessieren die §§ 77, 80-89, 92, 96, 108, 111 und 113.

7) Regino von Prüm. Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis (ed. Wasserschleben, Leipzig 1840)
Kein eigentliches Poenitentiale, sondern Handbuch für die bischöfliche Visitation (manualem codicillum, ut illum pro enkyridion habeatis. Praefatio pp. 1f.), von Regino im Auftrage Ratbods, des Erzbischofs von Trier, zu

(1) vgl. Fournier, Etudes sur les pénétentiels, in : Revue d'histoire et de littératur religieuses 4, pp. 289ff.; Boudriot, Altgerm. Religion p. 23

Anfang des 10. Jh.s zusammengestellt. Buch I stellt zunächst 96 Fragen vor, "auf die der Bischof zu inquirieren hat" (1) und reiht daran 453 canones verschiedener Provenienz, die "den ganzen, damals lebendigen Geschäftskreis einer bischöflichen Sprengel- und priesterlichen Kirchenverwaltung" (v. Schubert 535) umfassen. Das zweite Buch enthält 89 Fragestücke und 454 kirchliche Bestimmungen, die die Sittlichkeit und Disziplin der Laien zum Gegenstand haben, und war offensichtlich (2) für den praktischen Gebrauch in der Trierer Kirchenprovinz ... gedacht" (v. Schubert 535). Regino nennt die Quellen seines Werkes selbst in der Vorrede, wichtig ist dabei die Begründung für die Bevorzugung fränkischer und gallischer Konzile :

> Libellum ... summo cum studio ex diversis sanctorum patrum conciliis atque decretis collegi atque coadunavi ... (p. 1); und : Si quam autem movet, cur frequentioribus nostrorum, i.e. Galliarum ac Germaniae conciliorum usus sim exemplis, accipiat responsum et sciat, quia ea maxime inserere curavi, quae his periculosis temporibus nostris necessariora esse cognovi et quae ad susceptum propositae causae negotium pertinere videbantur. Illud etiam adiiciendum, quod multa flagitiorum genera hoc pessimo tempore in ecclesia et perpetrata sunt et perfetrantur, quae priscis temporibus inaudita, quia non facta, et ideo non scripta et fixis sententiis damnata, ... sunt ... (p. 2)

8 Poenitentiale ecclesiarum Germaniae (Corrector) des Burchard von Worms (Wa. 624ff. ; Schm. II 403ff.)

Als 19. Buch seiner Dekretaliensammlung zu Anfang des 11. Jh.s entstanden, gehört es schon zu den Werken, deren Hauptcharakteristikum ein kanonischer Sammeleifer ist. Doch neben den bereits vorgefundenen Canones enthält der Corrector vieles, das unmittelbar aus der täglichen Praxis hervorgegangen zu sein scheint; hierher gehören vor allem "die conssuetudines superstitiosae,

---

(1) von Schubert, Geschichte der Kirche p. 535

(2) man vgl. : Praef. pp. 1f; Sed quia Vestra sapientiae supereminens celsitudo (= Erzbischof Hattho von Mainz) in disponendis rebus publicis assidue versatur, fortassis onerosum videtur, ut plurima conciliorum volumina semper Vobiscum longe lateque deferantur, idcirco hunc manualem codicillum Vestrae dominationi direxi, ut illum pro enkyridion habeatis, si quando plenitudo librorum Vestrorum in prosentarium non est. s. ferner : I 438f. (zwei Briefentwürfe (?); dazu Wasserschleben p. 200, Anm. a. : Hanc formatam Regino haud dubie ex foro et praxi diocesis Treverensis recepit aeque ac sequentem.

betreffenden /Fragestücke/, welche ... ein charakteristisches Zeugnis der damaligen sittlichen und geistigen Kultur enthalten" (Wa. 90). Der Corrector ist nach dem Zeugnis der in ihm enthaltenen deutschen Wörter (holda, werwolf, wertuyi (?), bilisa u. a.) mit Sicherheit in Deutschland entstanden. Die ausführlichen Beschreibungen der einzelnen Vergehen machen ihn zu der anschaulichsten Quelle deutscher Paganismen.

Im folgenden stelle ich den Bestimmungen des Indiculus die einschlägigen Kanones der Bußbücher gegenüber; dabei gebe ich alle inhaltlich abweichenden Bußbestimmungen im Wortlaut, von gleichlautenden nur die Fundstelle in den Anmerkungen.

Ind. 1 De sacrilegio ad sepulchra mortuorum

Commedisti aliquid de idolothito, id est de oblationibus, quae in quibusdam locis ad sepulchra mortuorum fiunt, vel ad fontes aut ad arbores, aut ad lapides, aut ad bivia, aut comportasti in aggerem lapides, aut capitis ligaturas ad cruces, quae in biviis ponuntur ?

Corr. 82 (Wa. 648)

Ind. 2 De sacrilegio super defunctos id est dadsisas

Si carmina diabolica, quae super mortuos nocturnis horis ignobile vulgus cantare solet et cachinnos, quos exercent, sub contestatione Dei omnipotentis prohibeat ?

Regino, Not. 73 (Wa. 24) (1)

Observasti excubitus funeris, id est, interfuisti vigiliis cadaverum mortuorum, ubi christianorum corpora ritu paganorum custodiebantur, et cantasti ibi diabolica carmina, et fecisti ibi saltationes, quas pagani diabolo docente adinvenerunt, et ibi bibisti, et kachinnis ora dissolvisti, ...

Corr. 79 (Wa. 648) (2)

Ind. 4 De casulis id est fanis

Si quis autem laicus manducaverit aut biberit juxta fana, ...

Poen. Colum. B c. 24 (Wa. 359; Schm. I 600) (3)

---

(1) vgl. o. S. 32 , Anm. 4

(2) vgl. Burch. Decr. X 34

(3) vgl. Poen. Mers. a. c. 49 (Wa. 396); Poen. Valic. I c. 81 mit der Glosse : fanas dicimus templa idolorum (Schm. I 305); Ps.-Theod. XII § 2 (Wa. 596)

Ind. 5 De sacrilegiis per aecclesias

Exterminanda omnino est irreligiosa consuetudo, quam vulgus per sanctorum sollemnitates agere consuevit, ut populi, qui debent officia divina attendere, saltationibus et turpibus invigilent canticis, ...

Regino I 281 (Wa. 178) (1)

Fecisti, quod quidam facere solent, dum ad ecclesiam venerint; in primis parum labia commovent, quasi orent propter alios circumstantes vel sedentes, et statim ad fabulas et ad vaniloquia festinant, ...

Corr. 133 (Wa. 656f.)

Ind. 6 De sacris silvarum quae nimidas vocant

Si quis ad arbores vel ad fontes vel ad cancellos, vel ubicunque, exceptum in ecclesia, votum voverit aut solverit, ...; et qui ibidem ederit aut biberit, ...

Poen. Mers. a. c. 27 (Wa. 394 (2); vgl. auch Corr. 82 (Wa. 648) unter Ind. 1

Summo decertare devent studio episcopi et eorum ministri, ut arbores daemonibus consecratae, quas vulgus colit, et in tanta veneratione habet, ut nec ramum, vel surculum inde audeat amputare, radicitus excidantur atque comburantur. Lapides quoque, quos in ruinosis locis et sylvestribus daemonum ludificationibus decepti venerantur, ubi et vota vovent et deferunt, funditus effodiantur, ...

Regino II 359 (Wa. 352) (3)

Ind. 7 De hiis quae faciunt super petras

s. unter Ind. 6

Ind. 8 De sacris Mercurii vel Iovis

Qui immolant daemonibus in minimis ...

Poen. Theod. I 15.1 (Wa. 200) (4)

---

(1) aus : Syn. v. Toledo (589) c. 23

(2) Conc. Autiss. (573/603) c. 3; ferner : Valic. I c. 113 (Schm. I 330); Ps.-Theod. XII § 18 (Wa. 597); Cumm. VII § 6 (Wa. 481); ausführlicher, aber gleichen Inhalts : Corr. 57 (Wa. 644); Regino II 358 (Wa. 352)

(3) Conc. Nannetense (660/895) c. 20

(4) vgl. Cumm. VII § 13 (Wa. 482); Ps.-Theod. XII § 1 (Wa. 596); Regino II 360 (Wa. 353)

Si quis secundo et tertio idolis immolaverit per vim, ...
Val. I c. 77 (Schm. I 301) (1)

Quicunque nocturna sacrificia daemonum celebraverint vel incantationibus daemones invocaverint, ...
Regino II 355 (Wa. 351)

Ind. 10 De phylacteriis et ligaturis

Si quis ligaturam fecerit in herbas vel quolibet ingenio malo incantaverit et super Christianum ligaverit, ...
Mers. a. c. 36 (Wa. 395) (2)

Fecisti ligaturas et incantationes, et illas varias fascinationes, quas nefarii homines ... faciunt, dum dicunt diabolica carmina super panem, aut super herbas et super quaedam nefaria ligamenta, ...?
Corr. 54 (Wa. 644)

Fecisti filacteria diabolica vel caracteres diabolicos, quoa quidam diabolo suadente facere solent, vel herbas, vel succinos ...
Corr. 80 (Wa. 648)

s. a. unter Ind. 1 und 12

Ind. 11 De fontibus sacrificiorum

s. unter Ind. 6

Ind. 12 De incantationibus

Si mulier incantationes vel divinationes fecerit diabolicas, ...
Poen. Theod. I 15.4 (Wa. 201) (3)

Si quis mathematicus fuerit, i.e. per invocationem daemonum mentes hominum tulerit ...
Mers. a. c. 34 (Wa. 395) (4)

Non licet clericos vel laicos, magos aut incantatores existere, aut

---

(1) Conc. Ancyr. (314) c. 8; Ps.-Theod. XII § 3 (Wa. 596)
(2) Val. I c. 89 (Schm. I 312); Ps.-Theod. XII § 1 (Wa. 596)
(3) vgl. Cumm. VII § 12 (Wa. 482)
(4) vgl. Val. I c. 80 mit der Glosse : Mathematicos dicimus incantatores, qui demones incocant et instabiles efficit homines vel mentes evertit (Schm. I 303); Cumm. VII § 7 (Wa. 481); Ps.-Theod. XII § 20 (Wa. 597f.)

facere phylacteria, quae animarum suarum vincula comprobentur; ...

Ps.-Theod. XII § 8 (Wa. 596) (1)

Malefici vel incantatores vel emissores tempestatum vel qui per invocationem daemonum mentes hominum turbant ...

Regino I 353 (Wa. 351) (2)

Fecisti, quod quedam mulieres facere solent et firmiter credunt, ita dico, ut si vicinus ejus lacte vel apibus habundaret, ... et ad se et ad sua animalia, vel ad quos voluerint a diabolo adjute, suis fascinationibus et incantationibus se posse convertere credere solent ? ...

Corr. 156 (Wa. 660)

s.a. unter Ind. 10

Ind. 13 De auguriis vel avium vel equorum vel bovum stercora vel sternutationes

Qui augura auspiciaque sive somnia vel divinationes quaslibet secundum morem gentium observant aut in domibus hujusmodi homines introducunt, ...

Cumm. VII § 16 (Wa. 482) (3)

Si quis sacrilegium fecerit, id est quod aruspici vocant, qui auguria colunt sive per aves aut quocunque malo ingenio auguraverit, ...

Mers. a. c. 22 (Wa. 393) (4)

Qui augura vel divinationes in consuetudine habuerit ...

Ps.-Theod. XII § 23 (Wa. 598)

Ind. 14 De divinis vel sortilegis

Si mulier incantationes vel divinationes diabolicas, ...

Theod. I 15.4 (Wa. 201) (5)

---

(1) = Conc. von Laodicea c. 36

(2) ausführlicher, aber gleichen Inhalts : Corr. 59 (Wa. 645)

(3) = Conc. Ancyr. (314) c. 23; vgl. Theod. I 15.4 (Wa. 201); vgl. Ps.-Theod. XII § 17 (Wa. 597); Regino II 347 (Wa. 349); Corr. 52 (Wa. 643)

(4) vgl. Val. I c. 86 (Schm. I 310); Cumm. VII 3 (Wa. 481); Ps.-Theod. XII § 6 (Wa. 596)

(5) vgl. Cumm. VII 12 (Wa. 481); Ps.-Theod. XII § 13 (Wa. 597); Regino II 357 (Wa. 352)

Si quis per ariolos, quos divinos vocant, aliques divinationes fecerit, ...

Mers. a. c. 23 (Wa. 393) (1)

Si quis sortes sanctorum, quas contra rationem vocant, vel alias sortes habuerit, vel qualecunque alium malum ingenium sortitus fuerit vel veneraberit, ...

Mers. a. c. 26 (Wa. 394) (2)

Ind. 17 De observatione paganorum in foco vel in inchoatione rei alicuius

1) Herd, Herdfeuer :

Mulier si qua ponit filiam suam supra tectum vel in fornacem pro sanitate febris ...

Theod. I 15. 2 (Wa. 200) (3)

Qui ardere facit grana, ubi mortuus est homo, pro sanitate viventium et domus ...

Theod. I 15. 3 (Wa. 200) (4)

2) Angang :

Fecisti, quod quidam faciunt, dum visitant infirmum aliquem, cum appropinquaverint domui, ubi infirmus decumbit, si invenerint aliquem lapidem juxta jacentem, revolvunt lapidem atque requirunt in loco, ubi jacebat lapis, si ibi sit aliquis subtus, quod vivat, et si invenerint ibi lumbricum aut muscam, aut formicam, aut aliquid, quod se moveat, tunc egrotum effirmant convalescere. Si autem nihil invenerint, quod se moveat, dicunt eum moriturum ? Si fecisti ...

Corr. 90 (Wa. 650)

Credidisti, quod quidam credere solent, dum iter aliquid faciunt ? Si cornicula ex sinistra eorum in dexteram illis cantaverit, inde se sperant habere prosperum iter, et dum anxii fuerint hospicii, si tunc avis illa, quae muriceps vocatur, eo quod mures capiat et inde

---

(1) vgl. Val. I c. 87 (Schm. I 310); Cumm. VII § 5 (Wa. 481); Ps. -Theod. XII § 11 (Wa. 597)

(2) vgl. Conc. Autiss. (573/603) c. 4; Val. I c. 111 (Schm. I 327); Cumm. VII § 4 (Wa. 481); Ps. -Theod. XII § 12 (Wa. 597); Regino II 358 (Wa. 352)

(3) vgl. Mers. a c. 99 (Wa. 401); Val. I c. 92 (Schm. I 316); Cumm. VII § 14 (Wa. 482); Ps. -Theod. XII § 14 (Wa. 597); Regino II 361 (Wa. 353); ausführlicher : Corr. 83 (Wa. 649)

(4) vgl. Cumm. VII § 15 (Wa. 482); Ps. -Theod. XII § 15 (Wa. 597); Corr. 83 (Wa. 649)

pascatur, viam, per quam vadunt, ante se transvolaverit, se illi augurio et homini magis committunt, quam Deo. Si fecisti ...
Corr. 137 (Wa. 657)

Credidisti, quod quidam credere solent, dum necesse habent, ante lucem aliorsum exire ? Non audent, dicentes, quod posterum sit, et ante galli cantum egredi non liceat, et periculo sit, eo quod inmundi spiritus ante gallicinium plus ad nocendum potestatem habeant, quam post, et gallus suo cantu plus valeat, eos repellere et sedare, quam illa divina mens, quae est in homine sua fide et crucis signaculo. Si fecisti ...
Corr. 138 (Wa. 657)

Ind. 20 De feriis quae faciunt Iovi vel Mercurio

Qui observat divinos, vel praecantatores, philacteria etiam diabolica, et somnia, vel herbas, aut V feriam, honore Jovis, vel kalendas Januarii, more paganorum, honorat, ...
Ps.-Theod. XII § 24 (Wa. 598)

Fecisti filacteria ... vel V feriam in honorem Jovis honorasti ? ...
Corr. 80 (Wa. 648)

Ind. 21 Du lunae defectione quod dicunt vinceluna

Qui student exercere, quando luna obscuratur, ut clamoribus suis ac maleficiis sacrilego usu eam defendere confidunt, ...
Ps.-Theod. XII § 25 (Wa. 598)

Si quis vince luna clamaverit aut pro tonitrua tabula aut coclea batederit aut qualibet sonum fecerit, ...
Poen. Vindobonense a. c. 99 (Wa. 422) (1)

Si observasti traditiones paganorum, quas quasi hereditario jure diabolo subministrante usque in hos dies semper patres filiis relinquerunt, id est ut elementa coleres, vel lunam aut solem aut stellarum cursum, novam lunam aut defectum lune, vel tuis clamoribus aut auxilio splendorem ejus restaurare aut tu illis posses, ...
Corr. 53 (Wa. 643)

---

(1) nur dieser Paragraph des Poen. Vind. a. geht über das Poen. Mers. a. hinaus und ist deshalb hier gesondert verzeichnet.

Ind. 22 De tempestatibus et cornibus et cocleis

Si quis emissor tempestatum fuerit ...

Mers. a. c. 167 (Wa. 407) (1)

s. unter Ind. 12 : Corr. 59 (Wa. 645)

Fecisti, quod quaedam mulieres facere solent, dum pluviam non habent et indigent, tunc ... et sic suis incantationibus pluviam se habere sperant, ...

Corr. 180 (Wa. 664f.)

Ind. 30 De eo quod credunt, quia femine lunam comendet, quod possint corda hominum tollere iuxta paganos

Credidisti, ut aliqua femina sit, quae hoc facere possit, quod quedam a diabolo decepte se affirmant necessario et ex praecepto facere debere, id est cum daemonum turba in similitudinem mulierum transformata, quam vulgaris stultitia holdam vocant, certis noctibus aequitare debere super quasdam bestias, et in eorum se consortio annumeratam esse ? Si particeps fuisti ...

Corr. 60 (Wa. 645)

Credidisti aut particeps fuisti illius incredulitatis, ut aliqua femina sit, quod per quedam maleficia et incantationes mentes hominum permutare possit, id est aut de hodio in amorem, aut de amore in odio, aut bona hominum fascinationibus suis aut subripere possit ? Si credidisti ...

Corr. 64 (Wa. 645)

Credidisti, quod quidam credere solent, ut ille, quae a vulgo parce vocantur, ipse vel sint vel possint haec facere, quod creduntur, id est, dum aliquis homo nascitur, vel tunc valeant designare ad hoc, quod velint, ut, quandocumque ille homo voluerit, in lupum transformare possit, quod vulgaris stultia vvertvvos vocat, aut in aliam aliquam figuram ? Si credidisti, quod umquam fieret aut esse possit, ut divina ymago in aliam formam aut in aliam speciem transmutari possit ab aliquo, nisi ab omnipotenti Deo, X dies i. p. e. a. penit.

Corr. 139 (Wa. 657f)

Credidisti, quod multae mulieres retro satanam converse credunt et affirmant, verum esse, ut credas, in quietae noctis silentio, cum

---

(1) vgl. Val. I c. 85 (Schm. I 308); Cumm. VII § 8 (Wa. 481); Ps.-Theod. XII § 21 (Wa. 598); Regino II 356 (Wa. 351f.)

te collocaveris in lecto tuo, et marito tuo in sinu tuo jacente, dum corporea sis, januis clausis exire posse, et terrarum spatia cum aliis simili errore deceptis pertransire valere, et homines baptizatos, et christi sanguine redemptos, sine armis visibilibus et interficere et decoctis carnibus eorum vos comedere, et in loco cordis eorum stramen aut lignum aut aliquod hujusmodi ponere, et commestis iterum vivos facere, et indutias vivendi dare ? Si credidisti ...

Corr. 158 (Wa. 660f.)

Credidisti, quod quedam mulieres credere solent, ut tu cum aliis diaboli membris item in quiete noctis silentio clausis januis in aerum usque ad nubes subleveris, ibi cum aliis pugnes, et ut vulneres alias, et tu vulnera ab eis accipias ? Si credidisti, ...

Corr. 159 (Wa. 661)

Nicht im Indiculus

1) maleficium-veneficium

Si quis maleficio suo aliquem perdiderit, ... Si autem pro amore quis maleficus sit et neminem perdiderit, ...

Colum. B c. 6 (Wa. 356) (1)

---

2) Januar Kalenden

Si quis, quod in Kalend. Januar. multi faciunt, quod adhuc de paganis residit, in cervolum, quod dicitur, aut in vecola vadit, ...

Mers. a. c. 32 (Wa. 395) (2)

Observasti Kal. Jan. ritu paganorum, ut ... aut mensam tuam cum lampadibus vel epulis in domo tua praeparares eo tempore, aut per vicos et per plateas cantores et choros duceres aut supra tectum domus tuae sederes ense tuo circumsignatus, ut ibi videres et intelligeres, quod tibi in sequenti anno futurum esset, vel in bivio sedisti supra taurinam cutem, ut et ibi futura intellegeres, vel si panes praedicta nocte coquere fecisti tuo nomine, ut si bene elevarentur et spissi et altius fierent, inde prosperitati tuae vitae anno praevideres, ideo, quia ... ad idola et ad alia vanitate convertisti ...

Corr. 53 (Wa. 643f.)

---

(1) vgl. Vinniaus c. 18-20 (Wa. 112); Mers. a. c. 9f. (Wa. 392); Val. I c. 83f. (Schm. I 306); Ps.-Theod. XII §9f. (Wa. 596); Cumm. VII § 1f. (Wa. 480f.)

(2) vgl. Val. I c. 88 (Schm. I 312); Cumm. VII §9 (Wa. 481); Ps.-Theod. XII §19 (Wa. 597); Regino I 304 (Wa. 145); Corr. 87 (Wa. 649)

Fecisti, quod quidam faciunt in Kal. Jan., i.e. in nocte natalium Domini ? qui ea nocte sancta filant nec consiunt, omne opus, ..., diabolo instigante propter annum novum incipiunt ?

Corr. 92 (Wa. 650)

---

3) Opfermahlzeiten (evtl. Indiculus 8)

Si quis autem laicus manducaverit aut biberit juxta fana, ... Si vero pro cultu daemonum aut honore simulachrorum hoc fecerit, ...

Columb. B c. 24 (Wa. 359) (1)

Qui cibum immolatum comederit, ...

Theod. I 15.5. (Wa. 201) (2)

Si qui simul edunt festivitates in locis abuminandis more gentilium, ...

Mers. a.c. 48 (Wa. 396) (3)

Si quis sanguinem animalium manducaberit aut ... immolatum, ...

Mers. a. c. 74 (Wa. 399) (4)

s.a. unter Ind. 6

Si quis aliquis infans per ignorantiam gustaberit idolis immolatum, ...

Mers. a. c. 108 (Wa. 402) (5)

s.a. Corr. 57 unter Ind. 6, Anm. 2

Comedisti de cibo Judeorum vel aliorum paganorum, quem ipse sibi praeparaverant ?

Corr. 176 (Wa. 664)

Auszugehen ist von den Bußbestimmungen Theodors, wie sie uns in dem Werk des Discipulus Umbrensium vorliegen. Über die hier abgesteckten Gebiete der Bekämpfung des Heidentums werden auch die späteren fränki-

---

(1) vgl. Mers. a. C. 49 (Wa. 396); Val. I c. 81 (Schm. I 305); Ps.-Theod. XII § 2; s.a. unter Ind. 4

(2) vgl. Cumm. VII § 17 (Wa. 482)

(3) vgl. Conc. Ancyr. (314) c. 6; Val. I c. 79 (Schm. I 303); Ps.-Theod. XII § 5 (Wa. 596)

(4) vgl. Val. I c. 97 (Schm. I 320); Ps.-Theod. XII § 4 (Wa. 596)

(5) vgl. Val. I c. 82 (Schm. I 305)

schen Bußordnungen nicht hinausgehen. Unter der Überschrift De cultura idolorum (6) stellt der Umbrensis Bußsätze gegen den Götzendienst, bestehend in Opfer und Opfermahl, gegen Wahrsagerei und Zauberei und gegen einige abergläubische Gebräuche, deren heidnisch-religöser Hintergrund in der Vorstellung von Hausgöttern und im Ahnenkult zu suchen ist, zusammen. Die Formulierungen sind knapp und einfach, nennen ohne Ausschmückungen den Tatbestand und berufen sich nur einmal auf ältere Gesetzgebung. Die späteren fränkischen Poenitentialien spezifizieren diese Bußsatzungen; es werden die Kultorte genannt, von den Zauberhandlungen der Wetterzauber und -unter dem Einfluß der Volksrechte (?) - das maleficium und veneficium durch Einfügung neuer Sätze hervorgehoben und von ihnen der Zauber zur Dämonenabwehr unterschieden, etc. Je jünger die Poenitentialien sind, desto umfangreicher und vollständiger werden sie, ohne jedoch über die obengenannten Bereiche (Götterdienst, Zauber, Mantik) hinauszugehen. Erst bei Regino und Burchard finden sich auf den Totenkult bezügliche Sätze, und nur Burchard bezieht den Glauben an Hexen, Parcen, Nixen und Wichte in sein Bußbuch ein. Auch die Bußbücher erreichen nicht die Vollständigkeit des Indiculus, gehen andererseits aber verschiedentlich über ihn hinaus. Wie bei den Konzilsbeschlüssen fehlen die Sätze gegen den Totenkult (Ausnahme : Burchard), gegen die nicht kirchlich gebilligte Heiligenverehrung, gegen die Prozessionen und Umzüge und gegen die Verehrung von Götzenbildern (2). Über den Indiculus hinaus gehen die Bußbücher in den Sätzen gegen die Neujahrsgebräuche, vor allem Burchard befaßt sich damit in zwei längeren Fragen, in der Heraushebung des maleficium und veneficium und in den canones gegen die Opfermahlzeiten.

Insgesamt stehen vier über den Indiculus hinausgehenden Bestimmungen dreizehn Sätze des Indiculus gegenüber, die nicht von entsprechenden Bußsatzungen gedeckt werden ; wobei der Befund im Wesentlichen mit den Ergebnissen der Vergleichung des Indiculus mit den Konzilsbeschlüssen übereinstimmt. Außer der Sachverbundenheit, nämlich daß sich beide mit heidnischen Vorstellungen auseinandersetzen, haben der Indiculus und die Bußbücher nichts gemein; der Indiculus kann weder als ein Auszug aus einem Poenitentiale angesehen werden, da er in wesentlichen Punkten über diese hinausgeht, noch als eine vorbereitende Arbeit zu einem solchen, da er die dort so reichlich vertretenden Fornikationsfälle, Totschlagsdelikte, Speisevorschriften etc. nicht berücksichtigt.

---

(1) eine andere Hs.: De his qui immolant daemonibus

(2) Die häufig genannten idola, vor allem in der Verbindung idolis immolatum müssen wohl im Sinne von daemones verstanden werden, nicht als simulacra.

f. Die Predigten

Es ist hier nicht der Ort, die Geschichte der Predigt des längeren darzustellen. Dennoch sollen einige allgemeine Sätze dieses Kapitel, das sich mit den in den Predigten des frühen Mittelalters enthaltenen Nachrichten über deutsches Heidentum befaßt, einleiten.

Die Anfänge der Predigt auf deutschem Boden werden allgemein in der Missionspredigt gesehen (1), wobei man davon auszugehen scheint, daß die Predigt ein - wenn nicht das - Hauptinstrument der Mission gewesen sei. Diese Missionspredigt, von der uns keinerlei (2) Zeugnisse erhalten sind, sei in der Landessprache gehalten worden und habe unter Verzicht auf dogmatische Subtilitäten den Glauben an Gott Vater und an Jesus, den Heiland der Welt zum Gegenstand gehabt. Wenngleich zuzugeben ist, daß es sicher eine mündliche Verkündigung des Glaubens gegeben hat und diese landessprachlich gewesen ist, da eine nicht landessprachliche Missionspredigt "nicht das geringste hätte ausrichten können" (Schian p. 639), so ist doch sehr zweifelhaft, ob die Predigt bei der Germanenbekehrung eine besondere Rolle gespielt hat. "Es ist wohl kaum Zufall, daß gerade die zuverlässigsten Lebensbeschreibungen, die von bestunterrichteten, teilweise selbst in der Mission erfahrenen Männern geschrieben sind, solche ausführlichen Predigtberichte nicht enthalten." (3)

---

(1) M. Schian, Geschichte der christlichen Predigt, in : Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Bd. 15, ^{2}1904, pp. 639f. ; A. Niebergall, Artikel "Predigt", in : Evangelisches Kirchenlexikon, Bd. 3, 2. Aufl. o. J. p. 293, und in : RGG Bd. 5, ^{3}1961, p. 520; W. Konen, Die Heidenpredigt in der Germanenbekehrung, Diss. Bonn 1909

(2) Die in die Vita Lebvini des Hucbald von St. Armand eingearbeitete Predigt in wörtlicher Rede (MGH SS. 30, 2 p. 792ff.) geht in ihrer Form sicher auf den Biographen zurück, und auch inhaltlich ist ihre Echtheit trotz der Ausführungen K. D. Schmidts ("Nuntius Dei" in der Germanenmission, in : Germanischer Glaube und Christentum, Göttingen, 1948 pp. 31ff.) zumindest sehr zweifelhaft. - Auch das Bemühen Konens, aus dem berühmten Brief des Daniel von Winchester an Bonifatius (bei Tangl, Briefe, ep. 23 pp. 40ff.) den Inhalt einer Missionspredigt zurückzugewinnen, dürfte ein Versuch am untauglichen Objekt sein; denn die deutsche Sprache dürfte zur Zeit des Bonifatius nicht in der Lage gewesen sein, die dort vorgeschlagenen dialektischen Deduktionen angemessen wiederzugeben.

(3) W. Konen, Heidenpredigt, pp. 17f., gemeint sind : Willebald, Vita Bonifatii; Anskar, Vita Willehadi; Rimbert, Vita Anskarii. - Gleiches, oder doch weithin Ähnliches gilt auch für die Mission Islands, vgl. W. Lange, Studien zur christlichen Dichtung der Nordgermanen 1000-1200. Palaestra Bd. 222. Göttingen 1958, pp. 253-264

So wird man sich hüten, die wiederholten Nachrichten der Biographen, der Missionar habe das Wort Gottes gepredigt, mit einer Predigt im heutigen Sinne zusammenzubringen und dahingehend mißzuverstehen, der Missionar habe vor einem größeren Kreise von Zuhörern eine vorbereitete Verkündigung des Glaubens gehalten.

Eine Missionspraxis, die darauf abzielte, möglichst schnell die Taufe zu spenden, brachte es mit sich, daß viele nominelle Christen noch fest im Heidentum beharrten und daß sich noch Generationen von Geistlichen mit der Ausrottung heidnischen Glaubensgutes zu befassen hatten. Bekämpfung des Heidentums ist so auch Gegenstand zahlreicher Predigten, die uns vor allem seit der Karolingerzeit erhalten sind.

Diese Predigten (1) sind - im Gegensatz zu nordischen Predigtdenkmälern - ausnahmslos lateinisch; als ihre Verfasser gelten Bischöfe und Äbte. Daraus darf jedoch weder gefolgert werden, daß die Predigten lateinisch gehalten worden seien, noch daß es nur bischöfliche Predigten gegeben habe. Cruel, Linsenmayer, Schian und Niedergall vertreten mit Nachdruck, daß die öffentliche Predigt - im Gegensatz zu der vor Klerikern oder Mönchen - sich der deutschen Sprache bedient habe und daß die lateinische Überlieferung der Predigten ihre Begründung allein darin finde, daß Latein die Schriftsprache des Mittelalters war, in der die Predigten sowohl entworfen als auch nachträglich aufgezeichnet wurden. Zum Großteil haben wir in den überlieferten Texten wohl Musterpredigten für die Vorbereitung der Predigt durch den Priester zu sehen. Dies ist auch die Erklärung dafür, daß sie unter den Namen von Bischöfen überliefert sind.

Das Hauptcharakteristikum dieser Predigten ist ihre geistige Unselbständigkeit, in der Cruel das sie von allen anderen Predigten sondernde Merkmal erkennen zu können glaubte. Die Wertschätzung der Tradition läßt die Prediger immer wieder auf Excerpte aus älterer patristischer Literatur zurückgreifen; Eigenes bringen sie nur selten und zögernd. Noch im 11. Jh. schreibt Trotmar, der spätere Abt von Corvey, in zwei Briefen über seinen Sermo zum Lobe des Märtyrers Nazarius, "er habe gründlich nachgesucht, ob ir-

(1) Cruel, Geschichte der Predigt im Mittelalter, Detmold 1879; A. Linsenmayer, Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl dem Großen bis zum Ausgang des 14. Jahrhunderts, München 1886; F. R. Albert, Die Geschichte der Predigt in Deutschland bis Luther, 3 Bde. Gütersloh 1892/96; H. Millemann, Caesarius von Arles und die frühmittelalterliche Missionspredigt, in : ZfMiss. 23 (1933) 12-27; A. Hauckk, KG. ^{9}II p. 256f.

gendetwas zu finden sei, ehe er selbst gewagt habe, an das Werk zu gehen" (1). Neben diese Schätzung der Tradition tritt aber noch die Unfähigkeit und Unbildung vieler Geistlicher, die einfach nicht in der Lage waren, aus eigenem eine Predigt zusammenzubringen. Für diese Geistlichen erließ schon Caesarius von Arles die Anordnung (2), sie sollten sich eine Sammlung vorbildlicher Predigten zulegen, und Karl der Große veranlaßte Paulus Diakonus, ein Homiliar zusammenzustellen, und führte dieses dann offiziell im ganzen Reich ein (3). Neben diesen waren noch mehrere kleinere Sammlungen in Gebrauch (4).

Die Hauptquellen für diese Homiliare und durch diese wiederum für die Predigten selbst waren die Werke der Kirchenväter und - vor allem für die hier heranzuziehenden Predigten - des Caesarius von Arles, des "vielleicht größten Volkspredigers der lateinischen Kirche" (5). Seine Predigten - ca. 250 sind erhalten, viele davon unter dem Namen des hl. Augustinus, der wohl seinerseits Quelle für Carsarius war - sind Vorbild und unausschöpflicher Zitatsteinbruch für die späteren großen Volksprediger. Daß er selbst seine Predigten als Muster verschickte, trug ebenso zu ihrer Verbreitung bei, wie auch die Tatsache, daß die von ihm initiierten Homiliare sich zum Teil aus seinen Predigten zusammensetzten.

Folgende Predigten - mit Ausnahme der des Caesarius - beschäftigten sich ganz oder zum Teil mit heidnisch-abergläubischen Bräuchen :

1) Die Schrift "De correctione rusticorum" des Martin von Bracara (gest. 850) (6)

Auf der 2. Synode von Braga (Spanien, a. 572) wurde unter dem Vorsitz des Bischofs Martin u. a. beschlossen, daß die Beschöfe das Volk - Romanen und Sueven (7) - lehren und vom Götzendienst abhalten sollten. Martin

(1) nach Albert, Geschichte der Predigt, I p. 78

(2) Vita Caesarii I 41 und 2. Konzil von Vaison (529, c. 2), nach F. Wiegand, Artikel "Homiliarium" in : Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Bd. 8 ^{3}1900, p. 309

(3) vgl. Adm. gen. c. 61 und 82; Capitula a sacerdotibus proposita (802?) c. 4; Capitula de examinandis ecclesiasticis (802?) c. 4, 10

(4) vgl. Hauck, KG ^{9}II pp. 258f. ; Wiegand, l. c.

(5) Bardenhewer, Patrologie 527, n. Millemann, Caesarius p. 13

(6) ed. C. P. Caspari, Martin von Bracara's Schrift De correctione Rusticorum, Christiania 1883; weitere Literatur : Millemann, Caesarius pp. 13f., Boudriot, Altgerm. Rel. pp. 13f.

(7) Caspari, Martin v. B. s Schrift pp. XLff.

selbst verfaßte als nähere Instruktion für diese Bestimmung die genannte Schrift, die von cap. 2 an eine Musterpredigt de origine idolorum et sceleribus eorum ist (1). Nach Millemann (p. 14) ist sie mit Sicherheit an Hand einer Sammlung von Caesariusquellen (bes. Sermones 129, 130, 264, 265 u. a.) gearbeitet, die jedoch mit "großer Freiheit und Selbständigkeit" benutzt sind. Hier interessiert vor allem das Kap. 16, das zahlreiche heidnische Gebräuche nennt.

2) Die Predigt des hl. Eligius von Noyon (2)

Unter dem Namen des Eligius, der als Bischof von Noyon das Missionswerk des hl. Amandus in Belgien fortführte, sind zahlreiche Predigten überliefert, die heute allgemein als unecht angesehen werden, allein die Praedicatio Sti Eligii (3) ist umstritten. Unter obigen Titel versteht man jedoch allgemein die in die Vita Sti Eligii eingearbeitete Predigt, die Millemann (p. 15) als Kompilation mehrerer auf Caesarius zurückgehender nicht erhaltener Eligius-Predigten aufgefaßt sehen möchte. Boudriot (p. 14) sieht in ihr "eine gedrängte, wenig bearbeitete und wenig geordnete Zusammenstellung von Worten des Caesarius gegen das Heidentum". Als Quellen für das hier zu betrachtende Teilstück der Predigt kommen die Caesarius-Sermones 129, 130, 265, 277 und 278 in Frage (4).

3) Die Predigt Dies dominicas (5)

Diese Predigt unbekannten Verfassers steht in engster Sprach- und Sachverbundenheit mit der Predigt des Eligius, die höchst wahrscheinlich auch eine der Vorlagen war (6). Im Hintergrund stehen wiederum Caesarius-Sermones (129, 130, 266, 278, 229).

---

(1) cap. 1 (Caspari p. 1)

(2) ed. Migne PL 87, 524ff. ; Krusch, in : MGH Scr. rer. Merov. IV 705ff. (als c. 16 der Vita II)

(3) ed. Krusch, MGH Scr. rer. Merov. IV 751ff. ; für die Echtheit : Krusch, l. c. und Millemann, Caesarius p. 15, dagegen : Hauck, KG I[9] p. 293 Anm. 2

(4) vgl. die Übersicht bei Millemann, Caesarius p. 17

(5) ed. Nürnberger, Aus der literarischen Hinterlassenschaft des hl. Bonifatius und des hl. Burchardus, in : 24. Bericht der wissenschaftlichen Gesellschaft Philomathie in Neisse, Neisse 1888 pp. 175ff. ; Lit. : Millemann, Caesarius pp. 19f. ; Boudriot, Altgerm. Religion p. 16; Krusch, MGH Scr. rer. Merov. IV 705 Anm. 2

(6) vgl. auch Caesarius-Sermo 278 (Migne PL 39, 2268)

4) Die Dicta Abbatis Pirminii de singulis libris canonicis /scarapsus/ (1)
Diese Schrift, die sich selbst als Exzerpt aus kanonischen Quellen bezeichnet und nur wenig Eigenes von Primin (2) enthält, entstand zwischen 710 und 724. Immer ausgerichtet an den Predigten des Caesarius und der Bauernpredigt Martins, mit der sie stellenweise wörtlich übereinstimmt, nennt sie im 22. Kapitel nahezu alle heidnischen Bräuche, die im Laufe der Zeit von der Kirche bekämpft worden waren.

5) Eine Rede an Getaufte, von denen viele heidnische Gebräuche beobachteten (3)
Diese Predigt ist im wesentlichen eine gekürzte Abschrift von Martins Bauernpredigt und enthält in ihrem 2. Teil eine Beschreibung der opera diabolica (pp. 199ff.).

6) Die Homilia ubi populus admonetur (4)
Diese Predigt ist wie die gleich zu besprechende Homilia de sacrilegiis im Cod. Einsied. 281 aus dem 8. Jh. enthalten. Der Herausgeber vermutet, daß Caesarius ihr Verfasser sei (p. XI). In ihrem 2. Teil enthält sie eine gedrängte Ermahnung, von den sacrilega nefanda abzulassen.

7) Die Homilia de sacrilegiis (5)
Diese Predigt eines anonymen, wahrscheinlich fränkischen Verfassers entstand im 8. Jh. in der Nordgegenden des fränk. Reiches (6). In den Kapi-

---

(1) ed. Migne PL 89, 1029-1050; Caspari, Anecdota pp. 151-193; Jecker, Die Heimat des hl. Pirmin (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums 13) Münster (1927) 34ff. Lit.: Albert, Gesch. d. Pr. I pp. 105-114; Boudriot, Altgerm. Religion p. 15; Millemann, Caesarius p. 21; E. Fehrle, Inwieweit kann die Predigtanweisungen des hl. Pirmin als Quelle für alemannischen und fränkischen Volksglauben angesehen werden?, in: Oberdt. ZfVkde 1 (1927) 97-109; die Antwort ist negativ; auf Grund der Abhängigkeit Pirmins von caesarianischem Material kommt der Verfasser zu dem Schluß, daß den Dicta kein eigentl. Quellenwert zukommt.

(2) Primins Zutat liegt vor allem in der häufigen Verwendung von Bibelsprüchen

(3) ed. Caspari, Anecdota pp. 193-202; Lit.: Millemann, Caesarius 20

(4) ed. Caspari, Anecdota pp. 213-224

(5) ed. Caspari, Homilia de sacrilegiis, Christiania 1886; Lit.: Hauck, KG ^{9}II 404 und Anm. 2; Millemann, Caesarius pp. 22f.

(6) Caspari, Homilia pp. 66ff.; dazu Hauck, l. c.: "Dies Ergebnis ist so wohl begründet, daß die Verwertung dieser Homilie an diesem Orte (bei Besprechung sächsischen Aberglaubens) keinem Bedenken unterliegt."

teln 2-22 (1) wird eine bunte Masse heidnisch-abergläubischer Gebräuche genannt, deren Beobachtung den Christen verboten wird. Hauck (KG ^{9}II p. 404, Anm. 2) sieht in der Homilie ebenso wie Caspari (p. 71, Anm. 1) eine Parallele zu den Sätzen des Indiculus, während Boudriot eine enge Berührung zwischen Indiculus und Homilia bestreitet; Caspari und Hauck überschätzten vielmehr "religionsgeschichtliche Allgemeinheiten" (p. 18). Die Predigt ist durchaus kein eigenständiges Werk, sondern geht, wie bereits Caspari zeigte (pp. 63ff.), auf caesarianisches Gut, vor allem die Sermones 129 und 278, zurück.

8) Die Ps.-Bonifatius Sermones VI, VIII und XV (2)
Über die Echtheit dieser Sermones ist heftig gestritten worden (3), doch darf es heute als sicher gelten, daß sie nicht von Bonifatius stammen, sondern erst unter dem Einfluß der kirchlichen Gesetzgebung Karls des Großen entstanden sind. Auch in ihnen findet sich viel Caesarianisches, aber "ob ein unmittelbares oder mittelbares Verhältnis (bes. durch Pirmin) vorliegt, ist sehr schwer zu entscheiden" (4).

9) Eine lateinische Musterpredigt (5)
Die hier interessierenden Teile dieser Predigt sind zwar nicht identisch mit Ps.-Bonif. Sermo VI 1 (6), weisen jedoch derart weitgehende Übereinstimmungen auf, daß die Annahme einer Abhängigkeit unabweisbar ist; während der Herausgeber die Musterpredigt als Quelle des Bonifatiussermo ansieht, hält Millemann (p. 24) das umgekehrte Verhältnis für wahrscheinlicher.

10) Burchard von Würzburg, Homilien 19, 20, 23 und 25 (7)
Unter dem Namen dieses Bischofs ist ein Homiliar überliefert, das insgesamt 36 nach dem Laufe des Kirchenjahres geordnete Predigten enthält.

---

(1) Die Einteilung in Kapitel stammt vom Herausgeber.
(2) Migne PL 89, 855ff.
(3) Hahn, Forschungen zur deutschen Geschichte XXIV, 1884, pp. 583ff. Albert, Gesch. d. P., I 161ff. Hauck, KG ^{9}I 446, Anm. 3; Boudriot, Altgerm. Rel. p. 17; Millemann, Caesarius pp. 23f.
(4) Millemann, Caesarius p. 24
(5) ed. Scherer, in : ZfdA 12 (1865) 436ff.
(6) Boudriot, Altgerm. Religion p. 17 nennt irrtümlich Sermo XV 1
(7) lückenhaft wiedergegeben von I. G. von Eckhart, Commentarius de rebus Franciae orientalis et episcopatus Wircheburgensis, Würzburg 1729 I pp. 837ff.

Die Sammlung selbst stammt nach Cruel (Gesch. d. P., p. 30) möglicherweise erst aus dem 14. Jh., enthält aber einen alten, bis in die Zeit des Bonifatius zurückreichenden Grundstock. Auf keinen Fall aber ist Burchard der Verfasser der Predigten : 17 Predigten sind als pseudoaugustinisch und damit als wahrscheinlich caesarianisch nachgewiesen, andere gehen auf verschiedene gallische Bischöfe zurück. Auch die hier zu betrachtenden Predigten "müssen nach Stil und Inhalt unbedingt dem Caesarius zuerteilt werden" (1).

11) Hrabanus Maurus, Homilien 42 und 43 (2)
Diese Predigten gehören in die Reihe derjenigen, die Hraban auf Wunsch des Mainzer Erzbischofs Haistulf verfaßte, diesem einzeln zusandte und schließlich mit einem einleitenden Brief und einem Verzeichnis versehen, veröffentlichen ließ (3). Die Predigten sind nicht selbständig gearbeitet, sondern folgen bewährten Vorbildern (Maximus von Turin (4), Caesarius); sie übernehmen den vorgegebenen Text jedoch nicht wahllos, sondern zeigen deutlich Spuren der Überarbeitung (Auswahl, Anordnung). Deshalb ist ihnen durchaus wirklicher Wert für die Kenntnis germanischen Heidentums zuzusprechen.

Alle hier genannten Predigten setzen eine bereits christliche Hörerschaft voraus; immer wieder findet sich die Formulierung, daß derjenige des Taufsakraments verlustig gehe (5) und nicht mehr Christ genannt werden könne (6), der an den genannten heidnischen Bräuchen festhalte. Einige Predigten erläutern ferner die Abrenuntiationsformel des Taufgelöbnisses : cogitetis quid in baptismo renuntiatis (7); andere legen den Begriff der peccata capitalia oder des sacrilegium aus und zählen unter dem Stichwort cultura idolorum (8) eine Vielzahl heidnischer Bräuche auf. Andere verzichten auf eine Einleitung und ermahnen, vom heidnischen Glauben endgültig abzulassen (9). Eine Sonderstellung nimmt hier Hraban ein, der in der Homilie 42 von einem tatsächlichen Ereignis ausgeht und die ganze

---

(1) Boudriot, Altgerm. Religion p. 15; vgl. Nürnberger, Hinterlassenschaft pp. 26ff.; Cruel, Gesch. d. P., pp. 28ff.
(2) Migne PL 110, 78ff.
(3) Cruel, Gesch. d. P. pp. 58ff.
(4) s. oben S. 115 f.
(5) Hom. Dies dominicas; Predigt d. Eligius; Hom. de sacril. §§ 2, 3
(6) Hom. de sacrilegiis §§ 5, 8-10, 12-20, 22
(7) ps. -bonif. Sermo XV 1; Musterpredigt; Rede an Getaufte
(8) Martin, Bauernpredigt; ps. -gonif. Sermo VI 1
(9) Dicta Pirminii c. 22; Hom. ubi populus admonetur; Hrabanus, Hom. 43

Predigt nur den abergläubischen Vorstellung von der Mondfinsternis widmet.

Die Texte der Predigten sind zu umfangreich, als daß sie hier wiedergegeben werden könnten; da die Mehrzahl von ihnen jedoch in leicht greifbaren Ausgaben vorliegt und dadurch eine Überprüfung folgender Tabelle erleichtert wird, mag dieser Verzicht nicht allzu schwer wiegen. Die Tabelle gibt in der ersten Spalte die Bestimmungen des Indiculus mit einem Stichwort; die folgenden Spalten sind den herangezogenen Predigten zugeteilt; ein Kreuz (x) bezeichnet, daß die jeweilige Predigt eine oder auch mehrere mehr oder weniger wörtliche Parallelen zu dem jeweiligen Satz des Indiculus aufweist.

Auf häufigsten wenden sich die Predigten gegen die Gebräuche aus dem Gebiet der Mantik und Zauberei. Dem wirklichen Übergewicht des Dämonenglaubens über alle anderen Paganismen wird die Tabelle nicht einmal gerecht : zahlreiche Paganismen, die in den Predigten - besonders in der Homilia de sacrilegiis und in der Predigt des Eligius - ausführlich geschildert werden, mußten hier den durch den Indiculus vorgegebenen Oberbegriffen subsumiert werden. Vor allem die Detailleangaben über die Art und Beschaffenheit der Phylakterien und Ligaturen und Anwendungsmöglichkeiten der Zaubersprüche verraten verschiedentlich eine gute Kenntnis von der Vorstellungswelt des Volkes. Auch dies geht bei der rein statistischen Erfassung verloren. - Relativ häufig sind auch die Mahnungen, nicht an Bäumen, Quellen, Steinen oder Kreuzwegen Gelübde darzubringen oder gar zu opfern und Opfermahlzeiten abzuhalten; daß demgegenüber nur zweimal zur Zerstörung heidnischer fana aufgerufen wird, ist insofern nicht verwunderlich, als sich der Götterdienst in Tempeln einmal in Deutschland nie ganz durchgesetzt hat und zum anderen, wie wir aus den Viten der Bekehrer wissen, von Anfang an den Hauptansatzpunkt des kirchlichen Kampfes gegen das Heidentum bildete. Beide Stellen , in denen fana erwähnt werden, finden sich übrigens in Predigten, deren Abhängigkeit von Caesarius nicht genug hervorgehoben werden kann, und sind deshalb vielleicht nicht einmal für deutsche Gebiete in Anspruch zu nehmen, sondern gehören in das Gallien des 5./6. Jahrhunderts. Von den vier Zeugnissen über das Verhalten der Heiden bei Mondfinsternissen ist uns das des Hrabanus Maurus am wertvollsten; obwohl z. T. wörtliche Übernahme aus einem Sermo des Maximus von Turin, dürfte die Predigt aus aktuellem Anlaß entstanden sein (s. o. S.). Da Hraban sie noch als Abt von Fulda schrieb, ist sie uns willkommener Beleg für das tatsächliche Vorhandensein dieses Brauchs in Nordhessen, einem Sachsen benachbarten Gebiet. Der Kult der großen Götter wird in den Zeug-

Indiculus	Mart. v. Braga	Elig.	Dies Dom.	Pirm.	Rede an Get.	Hom. ubi popul.	Hom. de sacr.	Ps.-Bonif. Sermon.			Burchard v. Würzburg				Hraban hom. 43
								VI 1	VIII	XV, 1	XIX	XX	XXIII	XXV	
1) sepulchra								x							
2) dadsisas								x							
3) spurcalia							x								
4) fana		x				x									
5) ecclesiae				x											
6) nimidas	x	x			x	x	x	x					x		
7) petrae	x	x			x		x	x							
8) Jup. +Merc.								x							
9) Sancti		x													
10) filacteria		x		x		x	x	x	x	x	x	x		x	
11) fontes	x	x			x	x	x	x					x		
12) incantationes	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x	x		x	x
13) auguria	x	x	x	x	x		x	x	x						x
14) divini	x	x	x	x	x		x			x	x			x	x
15) nodfyr															
16) cerebrum															
17) inchoatione	x	x	x	x	x		x								x
18) incerta loca															
19) ptare Stae Mariae															
20) feriae Jovis	x	x													
21) vinceluna		x		x			x								
22) tempestarii				x											
23) sulci c. villas															
24) yrias															
25) sancti															
26) simul. de farina															
27) simul. de pannis															
28) simul. per campos															
29) pedes vel manus				x											
30) striga									x						
impuras		x		x											
Kal. Jan.	x	x		x			x								

nissen der Predigten nicht direkt deutlich; nur zweimal (ps.-Bonif. Sermo VI, 1 und Predigt des Eligius) wird des Jupiter gedacht; andere Götternamen erscheinen in den zahlreichen Passagen, die von der Tagewählerei handeln; doch scheint hier Martin von Brage die Quelle aller späteren Prediger und der Aberglaube der der Antike gewesen zu sein. Es ist jedoch nicht auszuschließen, daß der Kult der großen Götter in den Verboten, an Steinen, Bäumen, Quellen oder Kreuzwegen Kulthandlungen zu vollziehen, mitgemeint ist. Herauszuheben ist noch die weitgehende Übereinstimmung des Vi. ps.-bonif. Sermo sacrificia mortuorum circa defuncta corpora vel super sepulchra illorum mit Indiculus 1 und 2 : De sacrilegio ad sepulchra mortuorum und De sacrilegio super defunctos, id est dadsisas und die beiden Quellen gemeinsame Zusammenstellung Jovi vel Mercurio (1). Bereits ausführlich besprochen wurde die Parallele der Homilia de sacrilegiis mit Indiculus 3 (2), desgleichen die Zeugnisse des Pirmin und Eligius über die Nachbildung von erkrankten Gliedmaßen und deren Opferung an heidnischen Kultorten (3).

Von den nicht im Indiculus enthaltenen Paganismen sind besonders die vielfältigen Bräuche an den Januarkalenden zu erwähnen. Burchard von Würzburg behandelt sie ausführlich in der III. Homilie, doch handelt es sich hier wohl um romanisches Einfuhrgut, wie der Briefwechsel zwischen Bonifatius und Papst Zacharias (4) zeigt, dessen Übernahme durch Franken, Bayern oder Alemannen nicht notwendigerweise religiöse Wurzeln hat.

Alle bedeutenden Sätze des Indiculus sind in einer oder anderen Predigt inhaltlich bestätigt; Entsprechungen fehlen nur zu den Sätzen Indiculus 15 (nodfyr), 16 (cerebrum animalium), 18 (loca incerta), 19 (potandum Mariae), 23 (sulci circum villas), 24 (yrias), 25 (sanctos facere), 26-28 (simulacra). Die übrigen Sätze finden sich in keiner Predigt gleichermaßen vollzählig bestätigt.

Aus diesem Befund ergibt sich : Der Indiculus und die Predigten haben in gleicher Weise das Fortleben heidnischer Gebräuche zum Gegenstand und stimmen in vielen Einzelheiten überein. Diese Übereinstimmungen reichen nicht aus, direkte Abhängigkeiten oder kausale Zusammenhänge deutlich

---

(1) Das gleiche gilt für die von dem ps.-bonif. Sermo abhängige lateinische Musterpredigt. - Bemerkenswert ist noch, daß die sacrificia mortuorum außer im Ind. nur noch in bonifatischen Quellen erwähnt werden. Sollte der Brief Gregors III. Vorbild der Predigt sein ?

(2) s. o. S. 34f.

(3) s. oben S. 136 f.

(4) bei Tangl, Briefe, ep. 50 und 51, pp. 84ff. und 90

werden zu lassen. Der Indiculus ist weder ein Konzept für eine Heidenpredigt noch ein Excerpt aus einer solchen.

g. Das sogenannte altsächsische Taufgelöbnis

Forsachistû diabolae ?
et respondet : ec forsacho diabolae.
end allum diobolgelde ?
respondet : end ec forsacho allum diobolgeldae.
end allum dioboles uuercum ?
respondet : end ec forsacho allum dioboles uuercum
and uuordum, Thunaer ende Uuôden ende Saxnôte ende
allum thêm unholdum thê hira genôtas sint.
Gelôbistû in got alamehtigan fadaer ?
ec gelôbo in got alamehtigan fadaer.
Gelôbistû in Crist godes suno ?
ec gelôbo in Christ gotes suno.
Gelôbistu in hâlogan gâst ?
ec gelôbo in hâlogan gâst. (1)

Das Taufgelöbnis ist überliefert im Cod. pal. lat. 577 und steht dort unmittelbar vor dem Indiculus superstitionum. Deshalb und weil beide Stücke niederdeutsche Wörter enthalten, wurden sie häufig gemeinsam behandelt, und aus dem einen sind Argumente für die Bestimmung des anderen gewonnen worden; so stützt sich zum Beispiel die alte Meinung, der Indiculus gehöre in die Sachsenmission, vor allem auf die Nachbarschaft des Taufgelöbnisses und auf dessen postulierten as. Sprachcharakter. Allein wegen dieser Nachbarschaft sei das Tg. hier kurz behandelt, denn zur Kenntnis der heidnischen Religion und deren Bekämpfung durch die Missionare vermag es nur wenig beizutragen.

Der Kodex pal. lat. 577 ist höchst wahrscheinlich in Mainz zusammengestellt worden (s. o. S. 4 ff.), was jedoch nicht besagt, daß auch das Taufgelöbnis dort entstanden ist. Es kann sehr wohl älter sein als der Kodex selbst (s. o. S. 3 f). Die ausführlichste und wohl auch fundierteste Unter-

(1) Braune, W. Althochdeutsches Lesebuch, ^{13}1958, p. 39

suchung seiner Sprache hat 1934 A. Lasch (1) geliefert. Den verwirrenden Stand der Forschung bis dahin faßt die Verfasserin wie folgt zusammen (mit Auflösung der Abkürzungen) : "Die Frage steht also zwischen einem niederdeutschen, einem hochdeutschen, einem angelsächsischen Übersetzer eines lateinischen, eines hochdeutschen Textes, zwischen einem sächsischen Text, von einem Hochdeutschen oder von einem Angelsachsen abgeschrieben, mit angelsächsischen Zügen" (p. 95) . Ausgehend von einer sächsischen Beziehung des Taufgelöbnisses (Saxnote !), stellt sich die Verfasserin die Frage : "Was ist unbedingt rein as., kann nur as. aus der Zeit vor 800, letztes Viertel des 8. Jh. s sein?" (p. 104). Die Ausbeute ist sehr gering, im Grunde kommen nur das Pronomen der 1. Pers. sg. ec und einige "leicht nachgebende Partikel" (p. 130/31) in Frage; selbst die sächsischen Götternamen sind in ags. Laut- und Schreibweise gegeben : nicht Uuodan, Thonar, Sahsnote, sondern Uuôden, Thunaer, Saxnôte; Nebensilben haben nur soweit sächsischen Charakter wie sie mit dem Angelsächsischen übereinstimmen (allum, wordum, wercum aber nicht unholdum). Ags., nicht as. ist der Pl. auf -as (genôtas statt ginotos), ags. sind die 1. Pers. Sg. Praes. auf -o statt as. auf -u (gelôbo statt gilobiu, forsacho statt forsachu) und das Praefix ge- statt gi- (vgl. p. 132). Hochdeutsches Wort- und Formengut ist so selten, daß es entweder als Reste einer möglichen hd. Vorlage oder als Abschreibfehler verstanden werden, auf jeden Fall aber ohne Bedenken außer Acht gelassen werden kann. "Innerhalb der Übersetzung", folgert Lasch, "herrscht eine Sprachform, die wohl den Willen hat, im Sächsischen verstanden zu werden, ..., ohne den sächsischen Grundtypus gewonnen zu haben" (p. 130).

Soweit der nachweisbare Befund, der m. W. in der Forschung auch nicht angezweifelt worden ist. Lasch deutet ihn wie folgt : Der ags. Charakter des Tg. kann nur von einem Angelsachsen stammen, der eine lateinische Vorlage übersetzte (2); dieser angels. Übersetzer war ein Mann, "der schon in der Mission Sachsens gewirkt, im südostfälischen Einflußgebiet von Mainz gearbeitet hatte, sächsische Sprachzüge gehört hatte, wußte, wie weit er seinen Lautstand anzupassen hatte, um verstanden zu werden; und in seiner auf dem Boden von Mainz erwachsenen Schreibweise trachtet er, das Sächsische, wie er es aufgefaßt hatte, wiederzugeben ..., soweit nicht mit

(1) A. Lasch, Das altsächsische Taufgelöbnis, in : Neuphilologische Mitteilungen 36 (1935) 92-133

(2) Lasch, Taufgelöbnis p. 133, nimmt - allerdings ohne nähere Begründung - ein lateinisches Original an; auf p. 102 wird jedoch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß auch ein hd. Taufgelöbnis beigezogen worden sein kann. Die Frage des Originals hat die Verfasserin offensichtlich nicht interessiert, war auch für ihre Arbeit unerheblich.

neuen Begriffen ganz neues Wortgut einzuführen war" (p. 133). Lasch sieht das as. Tg. also im Dienste der Sachsenmission und unterstreicht die Bedeutung der Angelsachsen für die Mission Mitteldeutschlands und Sachsens. Deshalb datiert sie es nach Bonifatius, der vor allem in Hessen, Franken, Thüringen und Friesland predigte. "Der sächsische Text ... gehört in eine Zeit der Erwachsenentaufe, einer Zeit, die noch namentliche Abschwörung fordert, die aber doch das Bekenntnis des Täuflings selbst und in der Muttersprache verlangt. Damit reiht er sich ein in die Anfänge volkssprachlicher Übersetzungen im Dienste des Christentums unter Karl dem Großen ... . Das Taufgelöbnis setzt ferner Vertrautheit mit as. Sprachformen voraus, die der ags. Übersetzer ... als Pfarrer im Lande wirkend erworben haben muß, eine Lage, die z. Zt. des Bonifatius noch kaum gegeben war" (p. 100/101). Andererseits möchte Lasch auch nicht zu spät datieren, eine Ansetzung in die Zeit des Abtes Sturmi oder etwas später hält sie für am wahrscheinlichsten, also ca. a. 775-780.

Baesecke (1) "weiß nichts Besseres" als Lasch; er bringt das Taufgelöbnis ebenfalls mit der einsetzenden staatlichen Organisation der Sachsenbekehrung in Zusammenhang und datiert es zwischen 776-789, sieht in ihm jedoch eine Neubearbeitung der von ihm erschlossenen Urübersetzung der dt. Taufgelöbnisse, die vor 776 im Bereich des Erzbistums Mainz entstanden und seit 789 mehrfach entsprechend den Verordnungen Karls des Großen erweitert worden sei.

Foerste (2) nennt Laschs Untersuchung "eine musterhafte Arbeit" (p. 7) und schließt sich ihren Ergebnissen an. Er widerlegt jedoch Baeseckes These von der gemeinsamen deutschen Urübersetzung aller deutschen Taufgelöbnisse, indem er nachweist, daß die Taufgelöbnisse zwei verschiedene Übersetzungstraditionen repräsentieren, vertreten durch das altsächsische Taufgelöbnis einerseits und das altwestf. und die fränkischen Taufgelöbnisse andererseits. Während die übrigen Formeln in der Übersetzung von operibus et imperiis durch wercun endi uuillon bzw. uuilion zumindest in der Wortwahl übereinstimmen, steht das as. Taufgelöbnis mit uuercum und uuordum (vgl. ae. word = Befehl) allein; eine weitere Abweichung liegt in der Zahl der Glaubensfragen, wo das as. Taufgelöbnis offensichtlich von einer stark gekürzten lat. professo fidei ausgeht. Lateinische Prallelen dazu lassen sich nach Foerste "aus Irland und aus dem liturgischen Raum Mailand-

(1) Baesecke, Die althochdeutschen und altsächsischen Taufgelöbnisse, Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften, Göttingen, phil. hist. Klasse, 1944 Heft 3, p. 82

(2) W. Foerste, Untersuchungen zur westfälischen Sprache des IX. Jahrhunderts (Münsterische Forschungen Bd. II) Marburg, 1950

Spanien beibringen" (p. 97). Besonders auffallend ist die Ähnlichkeit der Glaubensfragen des irischen Stowe Missale (1) mit denen des as. Tg.: Credis in Deum patrem omnipotentem ? Credis et in Jesum Christum ? Credis et in spiritum sanctum ? "Der christologische Artikel dieser Formel ist also noch kürzer als im As. Tg., das die Worte filium dei hinzufügt. Sonst aber stimmen beide Formeln in der professio fidei überein, vor allem auch darin, daß sie das Verbum credis bzw. gilobistu bei der zweiten und dritten Frage wiederholen" (p. 98).

Neuerdings ist der ganze Fragenkomplex wieder aufgenommen worden von D. L. Machielsen (2), der sich in mehreren Publikationen mit verschiedenen Stücken des Cod. pal. lat. 577 beschäftigt hat (3). Da Machielsen der - m. E. irrigen - Überzeugung ist, daß unser Kodex vor 768 entstanden ist (s. o. S. 11 f.), kann er das Tg. nicht in Beziehung zur Sachsenmission bringen. Er nimmt vielmehr an, daß das Tg. in England um die Mitte des 8. Jh. s aus dem Lateinischen übersetzt worden ist und die deutschen Sprachelemente auf den Kopisten zurückgehen, der den Kodex Pal. 577 zusammenstellte : "In feite is de zogenaamde Oudsaksische doopbeloft dus een Angelsaksische doopbelofte, waarvan de taal door de kopiisten vervormd werd" (p. 124).

Es darf also als consensus omnium angesehen werden, daß das sog. Altsächsische Taufgelöbnis von einem Angelsachsen aus dem Lateinischen übersetzt worden ist. Seine Vorlage war wahrscheinlich eine irische, dem Stowe Missale nahestehende lateinische Formel. Dann ist es nichts anderes als logisch, daß diese Übersetzung in England entstand, im Zuge der angelsächsischen Mission nach Deutschland kam und schließlich in Mainz in den jetzigen Cod. pal. lat. 577 eingetragen wurde. Da wohl vorausgesetzt werden darf, daß die ursprüngliche Fassung des Taufgelöbnisses rein angelsächsisch gewesen ist, muß die merkwürdige Sprachmischung auf deutschem Boden entstanden sein. Doch wird man kaum den Kopisten dafür verantwortlich machen dürfen (allenfalls die geringen hd. Sprachspuren mögen auf sein Konto gehen), sondern es wird ihm bereits eine sächsisch überarbeitete Fassung vorgelegen haben. Will man nicht Willkür oder Sorglosigkeit

(1) Dieser Kodex, dessen Inhalt vor allem aus dem 8./9. Jh. stammt, wurde im 18. Jh. in Deutschland gefunden, wohin er vermutlich im Zusammenhang mit der ags. Mission gelangte. vgl. Foerste, Untersuchungen pp. 97 ff.

(2) D. L. Machielsen, De Angelsaksische herkomst van de zogenaamde Oudsaksische doopbelofte, in : Leuvense Bijdragen 50 (1961), 97-124

(3) s. Literaturverzeichnis

des Redaktors annehmen, ist der Schluß zwingend, daß die altsächsische Übertünchung Absicht ist, daß sie mit guten Gründen vorgenommen worden ist. Der einzig einleuchtende Grund kann dann nur sein, daß das Taufgelöbnis in Sachsen verstanden werden sollte, daß es für Sachsen bestimmt war. Hiermit sind wir zu A. Laschs (s. o. S. 203 f.) Vorschlägen zurückgekehrt, die von allen am besten begründet sind : Ein ags. Missionar überarbeitete seine muttersprachliche Formel, um sie dem Lautstand der Bewohner seines Missionsgebietes anzupassen. Die Überlieferung in einem Mainzer Kodex spricht nicht nur nicht dagegen, sondern macht diese Annahme nur noch wahrscheinlicher : Auf der Synode von Paderborn (a. 785) wurden dem Erzbistum Mainz die südlichen Gaue der Engern und das benachbarte Ostfalen als Missionsgebiete zugeteilt (1), so daß ein Missionar, der seinem Bischof über seine Erfahrungen berichtete, sehr wohl seine sächsisch überarbeitete Formel als Beitrag zur Erleichterung der Missionsarbeit nach Mainz gebracht oder geschickt haben mag. Bedenkt man ferner die überragende Bedeutung, welche die Angelsachsen für die sächsische Mission hatten (2), wird diese Ansicht von der Geschichte und Aufgabe des As. Tg. s noch überzeugender : Zwischen den Jahren 678, als der von seinem Sitz vertriebene Erzbischof Wilfried von York auf dem Wege nach Rom über Friesland kam und dort als erster den Glauben predigte, und 787, als Willehad Bischof von Bremen wurde, haben viele Dutzend angelsächsischer Missionare auf deutschem Boden gewirkt. Daß vor allem Sachsen das Feld ihrer Tätigkeit war, bezeugt sowohl der Brief des englischen Priesters Wicberht (3), der den Bischof Lul über die Möglichkeiten der Mission bei den Sachsen befragt, da gar viele dabei mitwirken möchten, als auch Alcuins Bericht (4), daß immer wieder Missionare von Northumbrien nach Sachsen gekommen seien. Diese Anteilnahme der Angelsachsen an dem Fortschritt der Sachsenbekehrung erklärt sich nicht zuletzt aus dem immer noch vorhandenen Bewußtsein der gleichen Stammeszugehörigkeit. So fordert Bonifatius in einem etwa aus dem Jahre 738 stammenden Brief alle Angelsachsen auf : ... ut praecibus pietatis vestrae impetrare studeatis, ut deus et dominus noster Jesus Christus ... convertat ad catholicam fidem corda paganorum Saxonum ... Miseremini illorum, quia et ipsi solent dicere : "De uno sanguine

(1) vgl. A. Hauck, KG ^{9}II 375ff.

(2) Ich folge in diesem Abschnitt den Ausführungen von A. Hauck, Deutschland u. England in ihren kirchl. Beziehungen, Leipzig 1917, bes. pp. 10-12

(3) Tangl, Briefe, ep. 137, p. 276 : De cetero autem si in regione gentis nostrae, id est Saxanorum, aliqua ianua divinae misericordiae aperta sit, remandare nobis id ipsum curate. Quam multi cum Dei adiutorio in eorum auxilium festinare cupiunt.

(4) De pontificibus et sanctis ecclesiae Eboracensis carmen v. 1071 (ed. Wattenbach/Dümmler, Monumenta Alcuiniana = Bibliotheca Rerum Germaniarum VI, Berlin 1873 p. 113)

et de uno osse sumus." ... (1). Papst Gregor III. bezeichnet in einem Brief die kontinentalen Sachsen zum Unterschied von den Angelsachsen als Altsaxones (2); und der Bischof Torhthelm von Leucester spricht von den heidnischen Sachsen als von der gens nostra (3).

Wenn somit auch das Altsächsische Taufgelöbnis als im Dienste des Sachsenmission stehend zu betrachten ist, kann von einer Zufälligkeit seiner gemeinsamen Überlieferung mit dem Indiculus weniger leicht die Rede sein. Ein weiteres kommt noch hinzu.

Bei seiner Erklärung des Wortes nimidas sah sich J. de Vries (s. o. S. 52 f) gezwungen, keltischen Ursprung und keltische Herkunft dieses Wortes anzunehmen, da es sich in den germanischen Sprachen nicht nachweisen läßt; außer einigen Ortsnamen war das irische nemed die Hauptstütze seiner Beweisführung. Wie gelangt dieses Wort in den Indiculus ?

Im 5. Kapitel des Concilium Germanicum werden unter anderem auch illos sacrilegos ignes, quos niedfyr vocant (s. S. 96 ff.), verboten. Das Wort niedfyr weist hier die korrekte ags Form auf; im Indiculus 15 jedoch heißt es nodfyr, d. h. der erste Bestandteil ist altsächsisch, der zweite angelsächsisch : ags. fyr = ahd., afries., as. fuir (4). Die rein ags. Form ist von den Schreibern der übrigen Abschriften des Concilium Germanicum, die offensichtlich alle auf den Cod. Pal. Vat. 577 zurückgehen, nicht mehr verstanden worden : "Einer schreibt nied feor, der zweite nied frs, der dritte nied fres, der vierte nied fyr und die beiden letzten fedfratres und medfratres" (5). Im Concilium primum, einem unter dem Namen des Benedictus Levita überliefertes Falsum, das in Can. 6 den Can. 5 des Concilium Germanicum fast wörtlich übernimmt, fehlt es ganz. Wie ist diese Mischform nodfyr zu erklären ?

Besondere Schwierigkeiten bereitete die Deutung des yrias in Ind. 24. Sowohl das anlautende y- als auch die Endung -as fügen sich nur schlecht in das System der altsächsischen - ganz zu schweigen von der hochdeutschen - Grammatik.

---

(1) Tangl, Briefe, ep. 46 p. 74f.

(2) Tangl, Briefe, ep. 21 p. 35

(3) Tangl, Briefe, ep. 47 p. 76 : ... /ūt/ meditaris die ac nocte ad fidem catholicam ... corda paganorum Saxonum converti. ... Quis non exultet et gaudeat in his operibus, quia gens nostra Christo omnipotenti deo credat ?

(4) vgl. Artikel "Feuer" in : Kluge/Götze, etym. WB ^{18}1960 p. 195

(5) F. Jostes, Saxonia, ZfdA 40 (1896) p. 190 Anm. 1

Alle diese Schwierigkeiten ließen sich in dem Augenblick leicht lösen, in dem man einen angelsächsischen Missionar Sachsens als Verfasser des Indiculus annimmt. Der Vorgang, wie ich ihn mir denke, wäre dann folgender : Ein Missionar kommt von England nach Sachsen, um dort (im Mainzer Missionsgebiet) den Glauben zu predigen. Damit untersteht er dem Erzbischof von Mainz. Nach einer gewissen Zeit - sei es nun aus eigener Initiative oder auf Aufforderung - legt er seine Erfahrungen in einem Bericht nieder, d.h. er stellt in Form einer Liste diejenigen Paganismen zusammen, die ihm als besonders heidnisch auffallen; einige der Bräuche nennt er dabei - aus welchen Gründen auch immer - mit den ihm geläufigen germanischen Bezeichnungen. Da er diese Wörter - dadsisas, nodfyr, yrias - nur mit dem Ohr aufnimmt, ist es durchaus nicht verwunderlich, daß sie in seiner Aufzeichnung Elemente ags. Lautform annehmen, daß er statt nodfuir und +irrios nodfyr und yrias schreibt. Hinsichtlich des Wortes nimidas wäre es denkbar, daß er hier einen Ausdruck seiner Heimat verwendet. Nicht auszuschließen ist jedoch, daß wir hier ein Zeugnis einer Entlehnung aus dem Keltischen vor uns haben, daß es also im Sachsen des 8.Jh.s in der Bedeutung "heiliger Hain" bekannt war.

Der sprachliche Befund ist also dem des Taufgelöbnisses genau entgegengesetzt : dort wird ein rein angelsächsischer Text bewußt auf altsächsische Sprachform überarbeitet, hier erhalten altsächsische Wörter unbewußt angelsächsische Färbung. Beides erklärt sich (leicht) durch die Hauptschwierigkeit, die sich den Missionaren in den Weg stellte : bevor sie die eigentliche Mission beginnen konnten, mußten sie erst die Sprache der zu Bekehrenden erlernen. Weil er die as. Sprache nicht beherrscht, beschränkt sich der Redaktor des Taufgelöbnisses auf die am nächsten liegenden Änderungen; aus dem gleichen Grunde kann der Verfasser des Indiculus nicht vermeiden, daß die altsächsischen Wörter in angelsächsischer Lautform erscheinen.

Zusammenfassung

Überblickt man die vorstehenden Erörterungen, in denen der Indiculus als ganzer den verschiedenen Quellengruppen gegenübergestellt wurde, so wird eines ganz deutlich : der Indiculus ist ein Zeugnis sui generis, das sich in keine der großen Gruppen einordnen läßt. Sowohl formal als auch in der Vollständigkeit der in ihm genannten Paganismen nimmt er eine Sonderstellung ein. Dies schließt jedoch nicht aus, daß einige der besprochenen Zeugnisse als Vorlage gedient haben : besonders eng sind die Berührungspunkte mit der Homilia de sacrilegiis und einigen bonifatischen Quellen, da hier in den dies spurcos und den sacrificia mortuorum ganz spezifische, sonst nicht vorkommende Parallelen zum Indiculus vorliegen. Ferner kommt noch der 5. Kanon des Concilium Germanicum, der nicht nur durch das außer im Indiculus allein hier belegte nodfyr, sondern auch in seinen übrigen Sacrilegienverboten mit dem Indiculus übereinstimmt, vor allen anderen Zeugnissen als mögliche Quelle des Indiculus in Betracht. Beweisen läßt sich dies jedoch nicht.

Aber auch umgekehrt ist kein Einwirken des Indiculus auf andere Quellen nachweisbar. Sämtliche untersuchten Zeugnisse sind bei weitem weniger vollständig, wenn auch in Einzelheiten häufig ausführlicher.

In Anbetracht dieses Befundes erscheint plötzlich der von Boretius ohne weitere Begründung geäußerte Gedanke, der Indiculus scheine ab homine privato in Saxonia saeculo octavo verfaßt zu sein (MGH Cap. reg. Franc. I 222), nicht mehr gar zu abwegig. In dem Abschnitt über das sog. Altsächsische Taufgelöbnis glaube ich eine haltbare Theorie über die Entstehung und den Zweck des Indiculus aufgestellt zu haben : der Indiculus, ein Verzeichnis von Paganismen, mit denen sich die Kirche noch nach der Bekehrung auseinanderzusetzen hatte, wurde von einem angelsächsischen Missionar Sachsens gegen Ende des 8. Jahrhunderts - sei es als Gedächtnisstütze für einen von ihm zu erstattenden Missionsbericht, sei es als Hilfe für nachfolgende Missionare - zusammengestellt und dem Mainzer Erzbischof (oder dessen Verwaltung), zu dessen Missionsgebiet große Teile Sachsens gehörten, vorgelegt. In Mainz wurde der Indiculus zusammen mit anderen seelsorgerischen und kirchenrechtlichen Stücken in den jetzigen Kodex Pal. Vat. lat. 577 eingetragen, der höchst wahrscheinlich (dem Bischof Liudger von Münster ?) als Visitationsbuch gedient hat. Diese Theorie erläutert nicht nur die ungewöhnlichen altdeutschen Wortformen, son-

dern weist auch dem Indiculus einen sinnvollen Platz innerhalb der umfangreichen staatlichen und kirchlichen Sacrilegienliteratur zu.

Abkürzungen

AkKR:	Archiv für katholisches Kirchenrecht
AfdA:	Anzeiger für deutsches Altertum
Archiv:	Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde
ARW:	Archiv für Religionswissenschaft
DWb:	Deutsches Wörterbuch
GddV:	Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit
Gl.:	Glosse (n)
HDA:	Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens (s. Lit. Verz.)
KG:	Kirchengeschichte
MGH:	Monumenta Germaniae Historica
MSD:	Müllenhoff/Scherer, Denkmäler (s. Lit. Verz.)
NdtZfVkde:	Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde
OdtZfVkde:	Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde
PBB:	Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur (Pauls und Braunes Beiträge)
PG:	Migne, Patrologia Graeca
PL:	Migne: Patrologia Latina
RGG:	Religion in Geschichte und Gegenwart (s. Lit. Verz.)
WBG:	Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt
ZdVerfVkde:	Zeitschrift des Vereins für Volkskunde
ZfdA:	Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur
ZfGesch. wiss.:	Zeitschrift für Geschichtswissenschaft
ZfKG:	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZfdPh:	Zeitschrift für deutsche Philologie

ZfMiss:	Zeitschrift für Missionswissenschaft
ZRG (K):	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung

Bibliographie

I Quellen

1) Allgemeine Sammlungen

Migne: Patrologiae Cursus completus

Monumenta Germaniae Historica

Teubner: Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum

2) Spezielle Sammlungen

Baetke, W.: Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen, Frankfurt[2] 1938

Braune, W.: Althochdeutsches Lesebuch, 13. Aufl. hrsg. von K. Helm, Tübingen 1958

Caspari, C.P.: Kirchenhistorische Anecdota nebst neuen Ausgaben patristischer und kirchlich-mittelalterlicher Schriften, Christiania 1883

Clemen, C.: Fontes historiae religionis Germanicae (Fontes hist. rel. ex auctoribus Graec. et Lat. coll. 3), Berlin 1928

Friedberg, E.: Aus deutschen Bußbüchern, Halle 1868

Gallée, H.J.: Altsächsische Sprachdenkmäler, Norden und Leipzig 1899

Grein, Ch. W. M.: Bibliothek der angelsächsischen Poesie, neu bearbeitet und herausgegeben von R. P. Wülker, Bd. I, 1, Kassel 1881

Groeber, G.: Zur Volkskunde aus Concilbeschlüssen und Capitularien, Leipzig 1893

Lange, W.: Texte zur germanischen Bekehrungsgeschichte, Tübingen 1962

Müllenhoff, K./Scherer, W.: Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem 8.-12. Jahrhundert, Berlin[3] 1892

Schmitz, H.J.: Die Bußbücher und die Bußdisciplin der Kirche, Bd. I Mainz 1883, Bd. II Düsseldorf 1898

v. Steinmeyer, E.: Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler, Berlin 1916

v. Steinmeyer, E. und Sievers, E.: Die althochdeutschen Glossen, Bd. 1-5 Berlin 1879-1922

Wadstein, E.: Kleinere altsächsische Sprachdenkmäler, Norden und Leipzig 1899

Wasserschleben, H.: Die Bußordnungen der abendländischen Kirche, Halle 1851

Wattenbach/Dümmler: Monumenta Alcuiniana (Bibliotheca rerum Germanicarum VI), Berlin 1873

Wright, Th./Wülcker, R.P.: Anglo-saxon and old english Vocabularies. 2 Bde. London ^{2}1884

3) Wichtige Einzelausgaben

Caspari, C.P.: Martin von Bracara's Schrift De correctione rusticorum, Christiania 1883

Caspari, C.P.: Eine Augustin fälschlich beigelegte Homilia de sacrilegiis, Christiania 1886

Tangl, M.: Die Briefe des hl. Bonifatius und Lullus (Epistalae sel. in us. schol. ex MGH editae) Berlin 1916

II Hilfsmittel: Lexika, Grammatiken, Handbücher

Behagel, O./Gallée, J.H.: Altsächsische Grammatik. 1. Hälfte: Laut und Flexionslehre (Sammlung kurzer Grammatiken germanischer Dialecte VI), Halle und Leiden 1891

Dietrichson/Hoops, Reallexikon der germanischen Altertumskunde, 4 Bände, ^{2}1913-15

Du Cange: Glossarium mediae et infimae latinitatis, 8 Bände, Niort 1883-87

Evangelisches Kirchenlexikon (Kirchlich-theologisches Handwörterbuch), hrsg. von H. Brunotte und O. Weber, 3 Bde und Registerband, Göttingen 1958

Forcellini: Totius latinitatis Lexikon, 6 Bände, ed. De-Vit, Prati 1858-75

Graff, E.G.: Althochdeutscher Sprachschatz oder Wörterbuch der althochdeutschen Sprache, 7 Bände, Hildesheim 1963

Grundriss der germanischen Philologie, Bd. II, 1, hrsg. von Paul, H., Strassburg 1901-1909

Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens (Handwörterbücher zur deutschen Volkskunde, Abteilung I) 9 Bde + Registerband. hrsg. von Bächtold-Stäubli, Berlin und Leipzig 1927-42

Holthausen, F.: Altsächsisches Elementarbuch (Sammlung germanischer Elementarbücher, Reihe I, Buch 5) Heidelberg 1900
Kluge, Fr.: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 18. Auflage, hrsg. von W. Mitzka, Berlin 1960
Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 3. Auflage. hrsg. von Galling, Tübingen 1957-62
Thesaurus linguae latinae, 8 Bände, A-multitudo, 1900-1962
Walde-Hofmann: Lateinisches etymologisches Wörterbuch 3. Aufl. Heidelberg 1938 - 1954

III Sekundärliteratur

Achterberg, H.: Interpretatio Christiana. Verkleidete Glaubensgestalten der Germanen auf deutschem Boden (Form und Geist, Bd. 19)., Leipzig 1930
Albert, F.R.: Die Geschichte der Predigt in Deutschland bis Luther, 3 Teile. Gütersloh 1892, 1893 und 1896
Algermissen, K: Germanentum und Christentum, Hannover 1935
Almgren, O.: Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden, dt. Übersetzung von S. Vrancken, Frankfurt 1934
Andree, R.: Votive und Weihegaben des katholischen Volkes in Süddeutschland, Braunschweig 1904
Arnold, C.F.: Caesarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit, Leipzig 1894
Baesecke, G.: Der Vocabularius Sti. Galli in der angelsächsischen Mission, Halle (Saale) 1933
ders. Die althochdeutschen und altsächsischen Taufgelöbnisse (Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-Hist. Klasse, 3. Folge) Göttingen 1944
Baetke, W.: Arteigene germanische Religion und Christentum (Der Weg der Kirche 4), Berlin und Leipzig 1933
ders. Art und Glaube der Germanen, ^{2}1935
ders. Religion und Politik in der Germanenbekehrung, Leipzig 1937
ders. Das Heilige im Germanischen, Tübingen 1942
ders. Die Götterlehre der Snorra-Edda (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Jg. 97 Heft 3) Leipzig 1950

Baetke, W.: Die Aufnahme des Christentums durch die Germanen. Ein Beitrag zur Frage der Germanisierung des Christentums, Darmstadt 1959 (=Bd. 48 der Reihe Libelli der wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt)

Balogh, J.: Tänze in Kirchen und auf Friedhöfen, in: NdtZfVkde 6 (1928) pp. 1-14

Barion, H.: Das fränkisch-deutsche Synodalrecht des Frühmittelalters (Kanonistische Studien und Texte Bd. 5 und 6) Bonn/Köln 1931

Beissel, S.: Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts, in: Stimmen aus Maria Laach, Ergz.-Heft 47, Freiburg 1890

Bilfinger, G.: Das germanische Julfest (Programm des Eberhard-Ludwig-Cymnasiums Stuttgart), Stuttgart 1901

Binterim, A.J.: Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der orient-katholischen Kirche aus den ersten, mittleren und letzten Zeiten, Bd. II, 2, Mainz 1826

Blum, E.: Das staatliche und kirchliche Recht des Frankenreiches in seiner Stellung zum Dämonen-, Zauber- und Hexenwesen (Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft der Görresgesellschaft LXXII), Paderborn 1936

Böhner, K.: Das Grab eines fränkischen Herren aus Morken im Rheinland (Früher des Rheinischen Landesmuseums in Bonn Nr. 4), Köln 1959

Boehmer, H.: Das germanische Christentum, in: Theologische Studien und Kritiken 86 (1913) 165-280

de Boor, H.: Zum althochdeutschen Wortschatz auf dem Gebiet der Weissagung, in: PBB 67 (1945) 65-110

Borck, K.H.: Zur Bedeutung der Wörter holz, wald, forst und witu im Althochdeutschen, in: Festschrift für Jost Trier, Meisenheim 1954

Boretius, A.: Die Capitularien im Langobardenreich, Halle 1864

ders. Beiträge zur Capitularienkritik, Leipzig 1874

Boudriot, W.: Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. - 11. Jahrhundert (Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte Heft 2), Bonn 1928
dazu: Baesecke, G.: Anzeige dieses Buches in ZfdPh. 53 (1928) 385-388

Brate, E.: Själ. in: Uppalastudier tillegnade Sophus Bugge. Uppsala 1892 pp 6-14

Brie, M.: Der germanische, insbesondere der anglische Zauberspruch, in: Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde, hrsg. von Th. Siebs, Bd. 8 Breslau 1906, Heft 16, pp. 1-36

Brunner, H.: Deutsche Rechtsgeschichte, Bd. II (=Systematisches Handbuch der Deutschen Rechtswissenschaft, 2. Abt. 1. Teil 2. Bd.), 2. Auflage von C. von Schwerin, München und Leipzig 1928

Buchner, R.: in: Wattenbach-Levison , Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, Vorzeit und Karolinger, Beiheft 1953: Die Rechtsquellen, Weimar 1953

Christ, K.: Eine unbekannte Handschrift der ersten Fassung der Dionysiana und der Capitula e canonibus excerpta a. 813, in: Festschrift für Georg Leidinger, München 1930, pp. 25-36

Clemen, C.: Religionsgeschichte Europas, Bd. I 1926

Cruel, R.: Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter, Detmold 1879

Dell, S.: Die Germanen im Urteil des Bonifatius und in ihrer Wirkung auf seine Missionspraxis, Diss. Heidelberg 1939

Dörries, H.: Germanische Religion und Sachsenbekehrung, Göttingen ^{2}1935

Eckhardt, W. A.: Die Kapitulariensammlung Bischof Ghaerbalds von Lüttich (Germanenrechte, N.F., Deutschrechtliches Archiv Heft 2), Göttingen 1955

von Eckhart, I. G.: Commentarii de rebus Franciae Orientalis et Episcopatus Wircheburgensis, Tom. I., Würzburg 1729

Eggers, H. J.: Einführung in die Vorgeschichte, München 1959

Ehrismann, G.: Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters (Handbuch des deutschen Unterrichts), Bd. I, 2. Aufl. München 1932

Falk, F.: Die ehemalige Dombibliothek zu Mainz, ihre Entstehung, Verschleppung und Vernichtung (Centralblatt für Bibliothekswesen, Beiheft 18) Leipzig 1897

Fehrle, E.: Inwieweit können die Predigtanweisungen des hl. Pirmin als Quelle für alemannischen und fränkischen Volksglauben angesehen werden ? in: Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde 1 (1927) 97-109

Feine, H. E.: Kirchliche Rechtsgeschichte. Die katholische Kirche. 4. neubearbeitete und erweiterte Auflage, Köln und Graz 1964

ders.: Kirche und Kirchenrecht in den Germanenreichen auf Römerboden, in: Festschrift für K. Haff, Innsbruck 1950

Feist, S.: Runen und Zauberwesen im germanischen Altertum, in: Arkiv för nordisk Filologi 35 (1919) 243-287

Foerste, W.: Untersuchungen zur westfälischen Sprache des IX. Jahrhunderts (Münsterische Forschungen Bd. 2), Marburg 1950

Franz, A.: Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, 2 Bde. Freiburg 1909

Freud, S.: Totem und Tabu (Bücher des Wissens Nr. 147), 1961

Frings, Th.: Germania Romana (Teuthonista, Zeitschrift für deutsche Dialektforschung und Sprachgeschichte, Beiheft 4), Halle 1932

Ganshof, F.: Wat waren de Capitularia ? (Verhandelingen van de Kon. Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en schone Kunsten van Belgie, Klasse der Letteren, Heft XXII), Brüssel 1955

Giesebrecht, W.: Scriptura Scotica,in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 7 (1847) 564-566

Grimm, J.: Deutsche Mythologie, 3 Bde, Berlin ^{4}1875-78

ders.: Deutsche Rechtsaltertümer, 2 Bde, Göttingen ^{3}1881

Gutenbrunner, S.: Die germanischen Götternamen der antiken Inschriften (Rheinische Beiträge und Hülfsbücher zur germanischen Philologie und Volkskunde Bd. 24) Halle (Saale) 1936

Hansen, J.: Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgung (Historische Bibliothek Bd. 12), München und Leipzig 1900

Hartmann, H.: Der Totenkult in Irland (Indogermanische Bibliothek, 3. Reihe), Heidelberg 1952

Hauck, A.: Deutschland und England in ihren kirchlichen Beziehungen, Leipzig 1917

ders.: Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. I und II, 9. unveränderte Auflage, Berlin 1958

Hautkappe, F.: Über die altdeutschen Beichten und ihre Beziehungen zu Caesarius von Arles (Forschungen und Funde, Bd. 4, Heft 5) Münster 1917

v. Hefele, C.J.: Conciliengeschichte, Bd. 3, Freiburg ^{2}1877

Helm, K.: Zur Erklärung des ersten Merseburger Zauberspruchs, in: PBB 35 (1909) 312-318

ders.: Die Entwicklung der germanischen Religion; ihr Nachleben in und neben dem Christentum, in: Nollau, H.: Germanische Wiedererstehung, Heidelberg 1926 pp. 293-422

Helm, K.: Wodan, Ausbreitung und Wanderung seines Kultes (Gießener Beiträge zur deutschen Philologie), Gießen 1946

ders.: Altgermanische Religionsgeschichte, Bd. I: Vorgeschichte und römische Zeit, Heidelberg 1913; Bd. II Die nachrömische Zeit, Teil 1: Die Ostgermanen, Heidelberg 1937; Teil 2: Die Westgermanen, Heidelberg 1953

Herrmann, P.: Deutsche Mythologie, Leipzig ^{2}1906

Herte, A.: Die Begegnung des Germanentums mit dem Christentum, Paderborn 1935

Höfler, O.: Kultische Geheimbünde der Germanen, Bd. 1, Frankfurt/M. 1934

ders.: Das Opfer im Semnonenhain und die Edda, in: Festschrift für Felix Genzmer, hersg. von H. Schneider, Heidelberg 1952 pp. 1-67

von Hörmann, W.: Bußbücherstudien, ZRG (K) 1 (1911) 195 ff.; 2 (1912) 111 ff.; 3 (1913) 413 ff; 4 (1914) 358 ff.

Homeyer, H.: Der Dreißigste, in: Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1864, Berlin 1865, pp. 87-270

Jahn, U.: Die Deutschen Opferbräuche. Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht (Germanistische Abhandlungen III) Breslau 1884

Jecker, G.: Die Heimat des hl. Pirmin (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums 13), Münster 1927

Jente, R.: Die mythologischen Ausdrücke im altenglischen Wortschatz (Anglistische Forschungen H. 56) Heidelberg 1921

Jostes, F.: Saxonia, in: ZfdA. 40 (1896) 129-192

Kaspers, W.: Zur Geschichte des Begriffes und Wortes Forestis "Forst", in: Wiss. Ztschr. d. Karl-Marx-Universität Leipzig 7 (1957/58) 87-97 und -gekürzt- Forstarchiv 30 (1959) 130-/33

Kauffmann, Fr.: Über althochdeutsche Orthographie, in: Germania 37 (1892) 243-264

Kießling, E.: Zauberei in den germanischen Volksrechten (Beiträge zur mittelalterlichen, neueren und allgemeinen Geschichte, Bd. 17), Jena 1941

Kögel, R.: Geschichte der deutschen Literatur, Bd. I, 2 Straßburg 1897

Konen, W.: Die Heidenpredigt in der Germanenbekehrung, Diss. phil. Bonn 1909

Koppers, W.: Die Religion der Indogermanen in ihren kulturhistorischen Beziehungen, in: Anthropos 24 (1929) 1073-1089

ders.: Die Indogermanenfrage im Lichte der historischen Völkerkunde, in: Anthropos 30 (1935) 1-31

ders.: Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen, in: Forschungen und Fortschritte 12 (1936) 146-149

Jecker, G.: Die Heimat des hl. Pirmin (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums 13), Münster 1927

Krause, W.: Runeninschriften im älteren Futhark, Halle 1937

Kuhn, H.: Das Zeugnis der Sprache über Alter und Ursprung der Runenschrift, in: Beiträge zur Runenkunde und nordischen Sprachwissenschaft, Gustav Neckel zum 60. Geburtstag, Leipzig 1938 pp 54-73

Lange, W.: Studien zur christlichen Dichtung der Nordgermanen 1000 - 1200, Palaestra 222, Göttingen 1958

Lasch, A.: Das altsächsische Taufgelöbnis, in: Neophilologische Mitteilungen 36 (1935) 92-133

Lehmann, K.: Grabhügel und Königshügel in nordischer Heidenzeit, in: ZfdPh 42 (1910) 1-15

Leicher, R.: Die Totenklage in der deutschen Epik von der ältesten Zeit bis zur Nibelungenklage (Germanistische Abhandlungen Heft 58), Breslau 1927

Leitzmann, A.: Saxonia I, in: PBB 25 (1900) 567-591

Liebermann, F.: Zur Herstellung des Canones Theodori Cantuariensis, in: ZRG (K) 12 (1922) 387-409

Lindsay, W.M./Lehmann, P.: The (early) Mayence Scriptorium, in: Palaeographia Latina 4, St. Andrews University Publications XX, Oxford 1925

Linsenmayer, A.: Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl dem Großen bis zum Ausgang des vierzehnten Jahrhunderts, München 1886

Lother, H.: Neugermanische Religion und Christentum, Gütersloh 1934

Lowe, E.: Codices Latini antiquiores, Bd. I, Oxford 1934

Maassen, F.: Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts im Abendland, Bd. I Graz 1870

Machielsen, D.L.: De Angelsaksische herkomst van de zogenaamde Oudsaksische doopbelofte. Een bijdrage tot de externe geschiedenis, in: Leuvense Bijdragen 50 (1961) 97-124

Machielsen, D. L.: Fragments patristiques non-identifiés du ms. Vat. Pal. 577, in: Sacris Erudiri, Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen 12 (1961) 488-539

ders.: De Indiculus superstitionum et paganiarum (742-754). Een capitulare van Karloman of Pepijn de Korte, in: Leuvense Bijdragen 51 (1962) 129-149

Mannhardt, W.: Wald- und Feldkulte. Bd. I: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme, Berlin 1875 Bd. II: Antike Wald- und Feldkulte aus nordeuropäischer Überlieferung erläutert, Berlin 1877

Massmann, H. F.: Die deutschen Abschwörungs-, Beicht- und Betformeln vom 8. bis zum 12. Jahrhundert (Bibliothek der deutschen National-Litteratur Bd. 7), Quedlinburg und Leipzig 1839

Matz, W.: Die althochdeutschen Glaubensbekenntnisse seit Honorius Augustodunensis, Diss. Halle-Wittenberg 1932

Mayer, A.: Erdmutter und Hexe (Historische Forschungen und Quellen Heft 12), München und Freising 1936

ders.: Das mantische Pferd in lateinischen Texten des Mittelalters in: Liber Floridus, Festschrift für Paul Lehmann, St. Ottilien 1950 pp. 131 ff.

ders.: Religions- und kulturgeschichtliche Züge in bonifatischen Quellen, in: St. Bonifatius, Gedenkgabe zum 1200 Todestage, Fulda 1954

Meissner, R.: Minnetrinken in Island und in der Auvergne in: Deutsche Islandforschung Bd. 1, Breslau 1930, pp. 232-245

Millemann, H.: Caesarius von Arles und die frühmittelalterliche Missionspredigt, in: ZfMiss. 23 (1933) 12-27

Mogk, E.: Die Menschenopfer bei den Germanen (Abhandlungen der phil. hist. Klasse der königlich-sächsichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, Bd. 27 Heft 17 pp. 603-643), Leipzig 1909

ders.: Ein Nachwort zu den Menschenopfern bei den Germanen in: ARW 15 (1912) 422-434

ders.: Über Los, Zauber und Weissagung bei den Germanen, in: Festschrift zum deutschen Historikertage in Leipzig Ostern 1894, Leipzig 1894 pp 81-90

Müller, M.: Über die stilform der altdeutschen Zaubersprüche bis 1300. Diss. phil. kiel, Gotha 1901

Much, R.: Die Germania des Tacitus. (Germ. Bibl. Abt. 1 Reihe 5 Bd. 3), Heidelberg 1937; 2. Auflage hrsg. von Kienast, Darmstadt 1959

Neckel, G.: Altgermanische Kultur, Leipzig 1925

Nürnberger, A.: Aus der literarischen Hinterlassenschaft des hl. Bonifatius und des hl. Burchardus, in: 24. Bericht der wissenschaftlichen Gesellschaft Philomathie in Neisse, Neisse 1888

Öhmann, E.: Nhd. Aberglaube - ndd. - ndl. overgelōf - dän. overtro - schwed. övertro, in: Indogermanica, Festschrift für W. Krause, Heidelberg 1960, pp. 166-169

Pertz, G.H.: Italiänische Reise (Nov. 1821-Aug. 1823), in: Archiv V (1824)

ders. Dr. Ludwig Bethmann's Nachrichten über die von ihm für die Monumenta Germaniae historica benutzten Sammlungen von Handschriften und Urkunden Italiens aus dem Jahre 1854, in: Archiv XII (1874)

Pfannenschmid, H.: Germanische Erntefeste in heidnischem und christlichem Cultus mit besonderer Beziehung auf Niedersachsen (Beiträge zur germanischen Altertumskunde und kirchlichen Archäologie), Hannover 1878

Philippson, E.A.: Germanisches Heidentum bei den Angelsachsen (Kölner anglistische Arbeiten Bd. 4), Leipzig 1929

Poschmann, B.: Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter (Breslauer Studien zur historischen Theologie Bd. 16), Breslau 1930

Quitzmann, E.A.: Die heidnische Religion der Baiwaren, Leipzig und Heidelberg 1860

Rahner, H.: Pompa diaboli. Ein Beitrag zur Bedeutungsgeschichte des Wortes - pompa in der urchristlichen Taufliturgie, in: Zeitschrift für katholische Theologie 55 (1931) 239-273

Ranke, K.: Indogermanische Totenverehrung. Bd. I: Der dreissigste und vierzigste Tag im Totenkult der Indogermanen, in: FF Communications Nr. 140, Helsinki 1951

Rochholz, E.L.: Deutscher Glaube und Brauch im Spiegel der heidnischen Vorzeit, 2 Bde, Berlin 1867

Saupe, A.: Der Indiculus superstitionum et paganiarum, ein Verzeichnis heidnischer und abergläubischer Gebräuche und Meinungen aus der Zeit Karls des Großen, aus zumeist gleichzeitigen Schriften erläutert. Programm des städtischen Realgymnasiums zu Leipzig, Leipzig 1891

Schmidt, K.D.: Die Bekehrung der Germanen zum Christentum, Bd. I Göttingen 1939

ders. Germanischer Glaube und Christentum, Göttingen 1948

Schröder, E.: Walburg, die Sibylle, in : ARW 19 (1918) pp. 196-200
von Schubert, H.: Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter, Tübingen 1921
Seeliger, G.: Die Kapitularien der Karolinger, München 1893
Strewe, A.: Die Canonessammlung des Dionysius Exiguus in der ersten Redaktion (Arbeiten zur Kirchengeschichte 16), Berlin und Leipzig 1931
Stumpfl, R.: Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas, Berlin 1936
Sullivan, R. E.: The Carolingian Missionary and the Pagan, in : Speculum, a Journal of Mediaeval Studies 28 (1953) 705-740
Thümmel, A.: Der germanische Tempel, in : PBB 35 (1909) 1-123
Timerding, H.: Die christliche Frühzeit Deutschlands in den Berichten über die Bekehrer. Bd. 1 : Die irisch-fränkische Mission (= Frühgermanentum, Bd. 3) Jena 1929
Volkmann, H.: Germanische Seherinnen in römischen Diensten (Kölner Universitätsreden 32), Krefeld 1964
Vordemfelde, H.: Die germanische Religion in den deutschen Volksrechten (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Bd. 18 Heft 1), Gießen 1923
de Vries, J.: Altgermanische Religionsgeschichte, Bd. 1, Berlin ^{2}1956
ders. Ein Problem in der Bekehrungsgeschichte Islands, in : ZfdA 89 (1958/59) 75-82.
ders. Kelten und Germanen (Bibliotheka Germanica Bd. 9), Bern und München 1960
ders. Die Interpretatio Romana der gallischen Götter, in : Indogermanica, Festschrift für W. Krause, Heidelberg 1960 pp. 204-213
Waschnitius, V.: Perht, Holda und verwandte Gestalten, in : Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil. Hist. Klasse 174. Bd., 1913
Wattenbach, W./ Levison, W.: Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, Bd. II : Die Karolinger, bearbeitet von Levison und H. Löwe, Weimar 1953
Weinhold, K.: Die deutschen Monatsnamen, Halle 1869
Wesche, H.: Das Heidentum in der althochdeutschen Sprache. I. Teil : Die Kultstätte, Diss. Göttingen 1932
ders. Zur Geschichte des deutschen Heidentums, in : PBB 61 (1937) 1-116
ders. Der althochdeutsche Wortschatz im Gebiete des Zaubers und der Weissagung, Halle 1940

Wesche, H.: Unsere niedersächsischen Ortsnamen, (Hannover) 1957

ders. Theophore Orts- und Flurnamen in Niedersachsen, in : Studia Onomastica Monacensia IV, München 1961, 780-84

Widlak, F.: Die abergläubischen und heidnischen Gebräuche der alten Deutschen nach dem Zeugnisse der Synode von Liftinae im Jahre 743, Schulprogramm Znaim, Österreich, 1903/04

Wiedemann, H.: Karl der Große, Widukind und die Sachsenbekehrung, Münster 1949

Will, C.: Drei Mainzer Necrologien, in : Correspondenzblatt des Gesamtvereins der deutschen Geschichts- und Altertumsvereine 26 (1878) 57-67

Wissowa, G.: Interpretatio Romana. Römische Götter im Barbarenlande, ARW 19 (1918) 1-49

Wolf, W.: Der Mond im deutschen Aberglauben (Bausteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft H. 2), Bühl 1929

Wurm, H.: Studien und Texte zur Dekretalensammlung des Dionysius Exiguus (Kanonistische Studien und Texte 16), Bonn 1939

Zettinger, J.: Das Poenitentiale Cummeani, in : Archiv für katholisches Kirchenrecht 82 (1902) 501-540

Zingerle, J.: Johannissegen und Gertrudisminne, in : Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften, phil. hist. Klasse 40, 1862

Zoepf, L.: Das Heiligen-Leben im 10. Jahrhundert (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, Heft 1), Leipzig und Berlin 1908

Adam von Bremen 55, 62, 75, 99, 128, 135, 146
Admonitio generalis 19, 75, 82, 107, 118, 158, 160
Agobert von Lyon 117
Alcuin 74, 75, 92, 146, 208 f.
Altfridus 75
Anskar 192

Baldrs draumar 31 f.
Basilius 175
Baudonivia 127
Beda Venerabilis 28, 129, 130
Beichte, altsächsische 33
Beichte, altwestfälische 146
Beichte, Würzburger 146
Beichtordines 145
Benedictus Levita 49, 68, 207
Beowulf 30
Bienensegen, Lorscher 79
Blutsegen (Bamberger, Erfurter, Milstäter, Münchener, Straßburger) 79
Bonifatius (epistolae, sermones, statuta) 18, 24, 29, 45, 49, 72, 75, 83, 84, 89, 128, 139, 147-150, 197, 201, 206 f.
Burchard von Worms 25, 30, 32 f., 46, 48, 53, 57, 70, 73, 75, 83, 93, 101, 102 f., 104, 111, 115, 139 f., 181 ff.
Burchard von Würzburg 197 f.
Bußbücher 175, 177 ff.

Caesar 16 f., 59, 92, 94, 135
Capitula a sacerdotibus proposita 194
Capitula cum Italiae episcopis deliberata 80
Capitula de examinandis ecclesiasticis 194
Capitulare Cregorii papae II. 83, 89
Capitulare missorum item speciale 82, 95, 118
Capitulare missorum speciale 75, 82, 95
Capitualre primum 72, 82
Capitulare Suessionense 108
Capitulatio de partibus Saxioniae 11, 19, 65, 75, 89, 95, 137, 139, 161, 172
Cassiodor 17

Cassius Dio 16, 94
Childeberti I. regis praeceptum 128, 157 f.
Cicero 89, 93
Concilium Aspasii 82
Concilium Aurelianense (a. 511) 95, 170, 174
Concilium Aurelianense (a. 533) 47, 128, 170
Concilium Aurelianense (a. 541) 99, 170
Concilium Autissiodorense (a. 573-603) 29, 45, 47, 68, 75, 95
Concilium Cabilonense (a. 639-654) 45, 68
Concilium Carthagiensium 108
Concilium Germanicum 8, 15, 24, 30, 68, 72, 82, 84, 96, 158, 171 f., 207
Consilium Liftinense 8, 13, 15 f., 172
Concilium Neuchingense 80, 128
Cincilium Rispacense 84
Concilium Turonense (a. 567) 47, 75, 171
Concilium Turonense (a. 813) 73, 80
Concilium Veneticum (a. 465) 95
Concilium s. a. Konzil, Synode

Daniel von Winchester 192
Duplex legationis edictum 95, 119 f.

Edda 20, 27, 31, 76, 94
Edictum Rothari 139
Einhard 76
Ekkehard von St. Gallen 130
Eligius von Noyon 88, 102 f., 104, 111, 128, 130, 136 f., 195
Ermoldus Nigellus 65
Eyrbygjasaga 128

Fáfnismál 85
Felsbilder, nordische 135 f.
Flursegen, angelsächsicher 135
Fridthiofssaga 130

Glossen 32, 52
Gregor I. 18, 22, 28, 30, 42, 43, 45, 66, 99, 128
Gregor II. 18, 65, 83, 89, 128, 147
Gregor III. 24, 72, 76, 82, 84, 89, 129, 147, 148, 209
Gregor von Tours 17, 41, 70, 72, 73, 74, 82, 89, 129, 136 f., 166, 176
Grimnismál 113

Grógaldr 31, 57
Guðrúnarhvǫt 27 f.
Gylfaginning 88

Hákonsaga goða 147
Hávamál 64, 76
Helgaqvida Hundingsbana ǫnnor 63 f.
Herbord 87
Hervararsaga 31, 99
Hincmar von Reims 25 ff., 32, 46, 106
Homilia de sacrilegiis 34 f., 36, 53, 80, 82, 93, 94, 105, 107, 111, 114 f., 118 ff., 196 f.
Homilia dies dominicas 104, 195
Homilia ubi populus admonetur 72, 196
Hrabanus Maurus 49, 114 ff., 198
Hucbald 192

Johannes Sarisberiensis 104 f.
Jonas 58, 61, 146
Jordanes 17, 30

Kapitularien 12, 44, 150 ff.
Konzil von Agde (a.506) 95
2.Konzil von Arles 25
Konzil von Attigny 12
2.Konzil von Nicäa (a.787) 67
Konzil von Vaison 194
Konzil von Verneuil 12
Konzilsbeschlüsse 12, 18, 166 ff.

Leges Aelfredi 83
Leo IV. 32
Lex Alamannorum 139, 153, 154, 156
Lex Baiwariorum 118, 155, 156
Lex Frisionum, additio sapientium 66, 152
Lex Ribvaria 150, 155
Lex Salica 139, 140, 152, 153, 154, 155, 156
Lex Visigothorum 82, 118, 156
Livius 17, 114
Marcsuetis, Prozessionsordnung 133
Martin von Bracara 194 f., 196
Maximus von Turin 115 f.
Meeresheimer sermo synodalis 32, 47

Merseburger Zaubersprüche 79, 81, 83, 87
Mönch von Prüfening 87
Musterpredigt, lateinische 24, 197

Nesso-Segen 79
Nordendorfer Spange 61

Olaus Magnus 58
Othbertus-Brief 49

Paulus Diaconus 18, 58, 61
Pirminius von der Reichenau 45, 72 f., 75, 84, 88, 101, 102, 106, 118, 130, 136 f., 196
Plinius d. Ä. 16 f.
Plutarch 16, 76
Poenitentiale Bobbiense 73, 118, 180
Casinense 101
Cummeani 83, 180, 185 Columbani B. 178, 182, 189 f.
Egberti 73, 94, 101, 111, 115
Hubertense 118, 180
Mediolanense 111
Merseburgense a. 73, 101, 118, 180, 183 f., 185 f., 188 ff.
Parisiense 73, 118, 180
Ps.-Bedae 83
Ps.-Gregorii 101
Ps.-Romanum 73, 118, 180, 185
Ps.-Theodori 73, 101, 115, 179, 184 f., 187
Theodori 178 f., 183 f., 185, 190
Valicellanum I. 180, 184
Valicellanum II. 21, 180
Vindobonnense a. 73, 101, 114, 119 f., 180, 187
Poseidonius 135
Predigten 192 ff.
Prokop 17, 65, 85
Ps.-Augustinus 72, 102, 111, 112, 114

Rede an Getaufte 196
Regino von Prüm 25, 32 f., 48, 83, 167, 180 f., 182 ff.
Rudolf von Fulda 41, 75, 88

Saxo Grammaticus 57, 76, 87, 128

Snorra Edda 60, 113
Snorri Sturluson, Heimskringla 60
Stammesrechte 150 ff.
Statuta Frisingia, Rhiopacensia, Salisburgensia 118, 134
Stowe Missale 205
Strabo 16, 52, 94
Sueton 16
Synode von Auxerre (a. 580) 136 f.
von Cloveshove 134
von Frankurt 43, 67, 108, 126
von Mainz 67, 126
von Naibonne 111
von Orléans (a. 511) 167
von Paris (a. 820) 174
von Rom (a. 744) 108
von St. Patrik 140

Tacitus 16, 39 f., 42, 51 f., 62 ff., 65, 85, 86, 88, 90 f., 94, 99, 104, 114, 127, 132, 135
Taufgelöbnis, altsächsisches 12, 14, 60, 202 ff.
Thietmar von Merseburg 75, 87
Torhthelm von Leicester 207
Translatio Chrysanti et Dariae 69 f.
Trotmar, Abt von Corvey 193 f.

Varro 122
Venantius Fortunatus 158, 166
Verrenkungssegen 81
Verrenkungssegen, Trierer 79 f.
Vita Anskari 90
Caesarii 194
Columbani 58, 146
St. Eligii 104, 111, 128, 136, 195
St. Galli 129
St. Martini 132
Willibrordi 75, 92, 146
Viten 146
Vǫluspá 113 f.
Walahfrid Strabo 49
Wicberht 206
Willibaldus 75, 192
Zacharias I. 18, 24 f., 65, 107

Lebenslauf

Ich, Holger Homann, bin am 27. März 1937 als Sohn des Zahnarztes Dr. Karl Homann in Haltern, Kreis Recklinghausen geboren. Nach der Volksschule besuchte ich für drei Jahre das Neusprachliche Progymnasium in Haltern, danach für sechs Jahre das Altsprachliche Gymnasium Petrinum zu Recklinghausen, das ich im März 1957 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Vom Sommersemester 1957 bis zum Sommersemester 1962 habe ich an den Universitäten Münster (drei Semester), Wien (ein Semester) und Göttingen Lateinische Philologie, Philosophie und vor allem Deutsche Philologie studiert und bei folgenden Professoren und Dozenten an Vorlesungen und Übungen teilgenommen :

Atkins, Beckmann, Borck, Classen, Conrady, Deichgräber, Dietrich, W. -H. Friedrich, Gabriel, Hanslik, Heselhaus, Hochstetter, Kayser, Kindermann, Klein, Kleinknecht, Kraus, W. Krause, W. Lange, Lesky, H. Neumann, Patzig, Pieper, W. Richter, Ritter, Schöne, Schramm, Sicherl, Stier, Trier, Walther, Wegner, Wein.

Am 29. Januar 1963 bestand ich die wissenschaftliche Prüfung für das Lehramt an höheren Schulen. Von März 1963 bis Juli 1965 arbeitete ich als wissenschaftliche Hilfskraft für die Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Die mündliche Doktorprüfung bestand ich am 6., 11. und 12. Mai 1965.

Zu besonderem Dank weiß ich mich meinem Lehrer Herrn Professor Dr. Wolfgang Lange verpflichtet.